میکروفیلم تهیه شد

وقف مرحوم
استاد زین الدین جعفر زاهدی
به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی

مشهد دارد

۳ /۹/ ۱۳۸۶

آستان قدس

# کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب حاشیه خفری بر الهیات تجرید

مؤلف متن خواجه نصیر الدین طوسی محشی شمس الدین محمد بن احمد خفری

شارح ........ مترجم ........

تاریخ تحریر ۱۲۱۴ هجری نوع خط نسخ و نستعلیق تعداد سطر ۱۸

جزء کتب حکمت و کلام زبان عربی عدد اوراق ۴۷

طول ۲۱/۵ عرض ۱۳ شماره عمومی ۲۵۹۹۷

وقفی / خریداری تاریخ وقف / خریداری

ملاحظات کاتب یوسف بن احمد الاشرفی مازندرانی

کاغذ ... اوراق ... احمد ... (دارای ...)

اندازهٔ نوشته ها: ۶/۵×۱۵

۳۹

(عربی)　　　حاشیه خفری بر الهیات تجرید

موضوع: کلام و حکمت

مؤلف: مولی شمس الدین محمد بن احمد خفری

آغاز: بعد از بسمله و حمدله و صلاة: فیقول الفقیر الی الله الغنی محمد بن احمد

انجام: قد وقع الفراغ من تسوید هذه الحاشیه من تعلقات الالهیات....

کاتب: شیخ یوسف بن احمد الاشرفی مازندرانی

تاریخ: اواخر شهر ربیع الاخر (۱۲۱۴) هجری

اندازه: (۱۰-۱۵) ۱۳ × ۲۱　　برگ (۸۸)

خط نستعلیق و نسخ　　کاغذ آبی و سفید　　جلد چرمی

این نسخه بضمیمه مقداری از شرح حکمة العین مبارکشاه بخاری،

ومقداری از شرح هدایه میبدی ومقداری از حاشیه یعنی تکلمه شده است

[illegible]

قال الخازن

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وعترته الطاهرين
وبعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الطبري هذه تعليقات التقطت من
على شرح الالهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لنفسي ولمن له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلنا
الله واياه من اهل الثاينة قوله استدل على وجود الواجب اي اختار المدرس
في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل فيه بالنظر الى الوجود
لانه اوضح واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط
الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا
المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير
هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب
الوجود بالذات ثبت المطلوب وان كان كلها او بعضها ممكنا فلا بد من موجد بالضرورة
وذاته اما ان ... الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها انه ... التسلسل
لو لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها انه لو لم يتحقق فيه

منه لزم ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور او
[التسلسل] ويمكن حمل كلام المصنف على هذا ورابعها ما قرره الشارح هو احد افاضل الكلام في البرا[هين]
حيث قال ما حاصله ... في هذا المطلب يثبت اهل البحث ان ... على التقدير
الوجود ان انحصر في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير
على ايجاد ما لانه وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ما يتوقف
على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث
هو موجود مبدأ فالاثر تقدم الشيء على نفسه وبهذا ثبت وجود واجب الوجود
بالذات كما لا يخفى على المتامل وهذا احق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه وبيانه ان مجموع الموجودات من حيث هو ليس مبدأ بالذات
وبذلك ثبت واجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو
مجموع يمتنع ان يفتقر شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يفتقر الى الغير لا شيئا محضا
وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات وليعلم ان تتميم جميع براهين هذا المطلب
التي لا يوجد فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات
سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها
بالكلية فبعد تمهيدها لا شبهة في صحته ما مر ولا في صحة ما قيل ان موجد جميع الممكنات
الصرفة وجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة والموجود الخارج عنها انما يكون واجبا
بالذات ولا في صحة ما قيل ان اجزاء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة
فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة الحكم ...

عاقبة بانه لابد لجميع الممكنات من علة يكون علة له بالذات ومع الاطلاق والعلة بهذه
الصفة علة لجميع اجزائه ولانا صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن تام الممكنات
لوجبت الممكنات ولا ثبت لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولانا صحة ما قيل من انه
لولم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقلا بنفسه في الوجود
ولا في الايجاد اذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولا ثبت على الا المطلب
[illegible] لا يعتبر مجرد الامكان [illegible] يمكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان
الوقوعي [illegible] ذلك الامكان [illegible] وجوب الوجود بالذات بأحد الطرق المذكورة
كالكلف [illegible] تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا
المطلب العالي فان كلا منها كمشعلة في ازالة ظلمة الجهل ولاقتباسها تأثير عظيم في تنوير
الاعتقاد **قوله** على تقدير انه يصح منه فعل العالم وتركه اه اي بمعنى ان ليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت فرض ولكن ان وقتا [illegible]
والغرض ان معنى القدرة ههنا ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو
فاعلم فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احديهما صحة صدور الفعل ولا صدوره
والاخرى منهما امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل بالارادة
كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنيهما ظاهر
فمعناها متفق عليهما بين الفريقين والنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات اذا كان
من غير اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب [illegible] ذاته

فان قلت ثبت هذا الكتاب لبيان الاي المذكور ههنا ما شاء الفلك ذاته تعالى اي
العالم مطلق في الازل وهي لاحاجة في اثبات [illegible] الى التطويل الذي ذكره فان في الاستدلال
من الحوادث اليومية واثباته ان تأثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب المذكور والا
لزم قدمه ضرورة **قوله** واحتج على انه قادر اه هذا الاستدلال انما يثبت كونه تعالى
ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه في قبول المقدمة اذ على تقدير هذا
الا ان لقائل ان يعارض المقدمة ويقول تأثيره تعالى في وجود العالم لم يكن بالايجاب
بالنحو المذكور لزم ترجيح الفاعل من دون المرجح او احتياج التأثير الى شرط حادث يحتاج
الى شرط آخر حادث [illegible] كان حادثا فالتوقف على شرط حادث يستلزم
التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك ممتنع عند المتكلمين بل لهم ان يقولوا ان
العالم قديم اذ لو كان حادثا فالتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
كما ذكره في الاستدلال وتخلف المعلول عن العلة التامة غير ممتنع وذلك الشرط الحادث يتوقف الى
على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل وهو باطل عند المتكلمين والى هذا اشار القول بان الشيء لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث فيلزم عند المتكلمين واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين للاولى الفرق بين
الاي المذكور فكيف يصح استعماله في مقابلهم نعم يصح استعماله [illegible] وذلك الدليل [illegible]
اثبات ان تأثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا
ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فلو ان كان تأثيره تعالى في الحادثات لحتاج الى المرجح
غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحادثات فكلامهم [illegible] في صحة كلامهم ان
تأثيره تعالى ليس الا بالايجاب بل لا [illegible] الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس [illegible]
[illegible] مسبوقة بشرط حادث

نفس ارادة الفاعل المختار واثاره قدم العالم والتسلسل في الحوادث وكلاهما محال

فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في تعيين احدهما في قدم العالم وحدوثه وتابيهما

فان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا فالنزاع بين الاشعرية والمعتزلة

في تعيين الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في انه لا بد [illegible] الترجيح بدون المرجح الى

الحادث [illegible] لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة

في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فيه [illegible] بالايجاب وهو ايجاب

[illegible] الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير [illegible] الى الغير والمقدم انما نفى الايجاب

الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق [illegible] الاستدلال ما مر سابقا كخلاف

الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم

في الوقت الذي اراد له في الازل ان يوجد فيه بدون مرجح غير تعلق الارادة وبالارادة

والاختيار يمكن الترجيح بدون المرجح [illegible] ترجيح الحادث [illegible] انه [illegible] يكون

العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص [illegible] اول الاوقات بالحدوث [illegible]

علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة المتقدمين ومن [illegible]

يقولون تخصيصه على سبيل الاولوية لا الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى

العالم وفرقة [illegible] تخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث

العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول

ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص [illegible]

على التعليل [illegible] الان [illegible] العالم لا يتعلق بوقت ولا [illegible]

الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل اذا اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى

علة غير الفاعل [illegible] المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر [illegible]

[illegible] وهم اصحاب [illegible] الاشعري ومن حذا حذوه [illegible] من المتكلمين المتاخرين انتهى

لا خفاء في ان [illegible] المذهب الاول لكنه [illegible] بالوجوب قوله يلزم قدمه [illegible]

المذكور وحدوث اثره المطلوب في ذلك الوقت [illegible]

بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث قوله منافية لقول [illegible]

هذا التقرير يلزم قدم الفعل المطلق وحدوثه وذلك [illegible] قوله او مجتمع لا يخفى

عليك انه على هذا التقرير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام قوله اذ لو كان [illegible]

لا خفاء عليك ان على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل

مراد الشارح في القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم لجميع الاجزاء ولهذا قال [illegible]

نفس ارادة الفاعل المختار واتا لزم قدم العالم والتسلسل في الحوادث وكلاهما محال لان

ما النزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما

في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا فالنزاع بين الاشعرية والمتكلمين

في هذين الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في انه لا بد للترجيح من المرجح و

علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة المتقدمين ومن يحذو حذوهم

يقولون تخصيصه على سبيل الاولوية لا الوجوب ولعل علة التخصيص مصلحة تعود الى

العالم وفرقة قالوا تخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وحصول الحدوث

العالم في غير ذلك الوقت ممتنع لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول

ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص ولا غير العجز

عن التعليل بل قالوا ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا اثر اخر غير الفاعل

---

قوله اذا اعتبرنا الظرف متعلق بقوله لم يعترفوا بالتخصيص لذات الفاعل من لوازم التخصيص

لسائر الاوقات مع الاشارات فيتبين هذا الكلام ان هذا الفرق انما طلبوا المرجح لتخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه

المفهوم للذات ذلك الوقت فيه وبعض افترقوا الى الاطراف الحكمية

بسبب الفاعل فان تلك الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق بالتحقيق لا فرق بين مانع التخصيص وبين مثبته

الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل اذا اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى

علة غير الفاعل مثل مسوا الاان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح

فحصل فيهم اصحاب المسالك الثلاثة ومن حذو حذوه ونعم من المتكلمين المتأخرين انتهى و

لا خفاء فان المختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب **قوله** يلزم قدمه اه

ان قدم الفعل المطلق الذي هو العالم ولزومه لا يأبى المذكور بديهي لا حاجة

له الى التنبيه كما قال انه **قوله** اذ لو كان جاز التوقف اه ذلك التوقف

مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوع كما قال اشار اليه فلهذا الحدوث

على تقدير الاتيان بالنفي المذكور وامكان استلزام الحدوث لتقدم الفاعل عليه **قوله**

لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام ولا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الالتزام بالنفي

المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك

بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المتكلمين والتخلف عن

الموجب التام وان كان محالا لا يجوز اجتماع المتنافيين وهو الموجب

المذكور وحدوث اثره المطلق وذلك التوقف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب

بالنفي المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث **قوله** منها قوله

هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق ضرورة وذلك **قوله** او لجمع لا يخفى

عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف الاثر عن الموجب التام **قوله** اذ لو كان اه

لا خفاء عليك ان على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل

مراد الشارح في القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص والقدم لجميع الاجزاء ولهذا قال

اذ لو كان حادثا بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت الا ان يدرك

باق اذ قد سبق انه لا قدم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما

اشار اليه بقاء الحادثات لا يتوقف على شرط حادث عند المص في توجيه وتقرير

الدليل ما ذكر بقاء قوله وللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد اه اقول العمدة في

اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه

فليس للمتقين التوقف في هذا التجويز المنافي للاجماع والحديث والذي المص والوا

سطة غير معقول اي لا دليل عقلي عليه فتجويزها مع انه مناف للاجماع المذكور والحديث

المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار

ذاته لا يوجد جوهرا او هذا اما يوافق كلام الحكماء فانهم ذهب رفي كتابه المسمى بالتحصيل

وان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه عن معنى ما بالقوة

وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان

عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء

الى الفعل انتهى قوله فقول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم

الجسماني ما ينفيه البرهان القطعي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة للذات

الموجد مما هو مختص بالمبدأ الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة

عنهم قوله اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يقول ان الامكان

باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان

الارادة عند المص غير زائدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان

اذ لو كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات

عن المراد لينتفي الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد هو الايجاد على النحو

الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا وان

تحقق الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك الى ان يشتمل على النحو الواقع عن الارادة فانها غير زائدة

على الذات والعلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسيأتي تحقيق ذلك الآن ان الله تعالى قوله

وهذا انما يتم لو كان الوجوب لا حسب للمنافي للاختيار اه لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار

والارادة التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين

نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار

على تفسير الحكماء بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه في الازل فعل بناء

القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والى صدوره الانفكاك

العقل الاول عنه تعالى في الزمان فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع كونها

غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فاللائق بهذا

المقام ان يراد تحقيق كاف في توجيه ما قيل فيه خلف فان قيل

انفكاك العقل الاول عنه تعالى في الجوار يقدمها عليه بالزمان ممكن ولزوم الحكماء القول بانه

فان الحادث في آن المدوث له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد في وجوب ان

يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه في الزمان نقل الكلام الى علتها فيلزم

الا تنتهي الى علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية

مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز التخلف

العلة التامة عن المعلول وثبت تخلف الاثر عن العلة بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما

لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم جائز عند الحكماء بل لا نزاع ان يلزم تخلله بل مرور التخلف

العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وتوهم كلام الحكماء بان القديم مع الا

رادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث الخ فهو مما يسنين

بحسب جليل النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه

بمنزلة التقدم الزماني بحيث يتوهم الزيادة اقول قد مرت الاشارة اليه فيما سبق ان العلم بالاصلح

وهو المرجح فالذات يقتضي احداث العالم في ان الحدوث بواسطة الارادة

التي هي العلم بالاصلح وتحقيقه وتحقيقه ان الله تعالى الحكيم **قوله** بان يريد الترك

او لا يريد الفعل هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك فعل يصدر عن التارك

او عدم الفعل **قوله** اي الفاعل الارادة اه هذه العبارة والعبارة السابقة

اي قوله فان الفاعل هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وان لم يريد الفعل

ليستا على ما ينبغي فانهما لا تنبئان عن المذهب الحكم بحدوث ارادة الفعل بحصول

التي هي ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة في الاول هي ان

اي يقال فان الفاعل هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر

الى الارادة الذاتية وفي الثاني هي ان يقال ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع

الشرائط اي الذات مع كونها فاعلا مريدا او يقال ان يراد هذه العبارة بقرينة تدل

على المراد لكن هذا ينافي ما ذكره بعد في رد قول المص وتحقيقه ان الممكنات بالالجاء

بل وقت بدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المتقدمين اثبات الارادة

الارادة الزائدة على الذات قال المص في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عندنا

المتكلمين هو الذي يفعل بعد ما ترجح بالقياس اليه ما يفعله هو في جوانب الوجود

ثم بسببه تخصيص الطرف الذي يختاره فيسمون الارادة متعلق ذلك الطرف وهي حادثة

عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغيرهم على ما عليه عند الكعبي فان واعلم انه

المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يقولون بتجدد شيء بل الفعل اصلح

فلهم ان يقولوا بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور وان يمتنع الصدور في غير ذلك

الوقت انتهى اقول لا يخفى فيه ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى

امتناع الصدور في غير ذلك الوقت لانهم لم يحكموا بوجوب الاصلح كما مر فيما نقل عن المص

واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص فمؤدى بيت العبارتين واحد والظاهران

المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم ان مختار المص هو ان الارادة مع كونها

زائدة على العلم بالاصلح غير زائدة على الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور

وان العلم بالاصلح هو موجب ولكن ذلك على ذكر منه في الالهي من الآية **قوله**

اما حال وجود الاثر فيجب وجوده اه يمكن الجواب بان وجوب الاثر بالارادة

لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات الفاعل فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون

بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل وهذا التحقق في كل حالة الوجود والعدم

وبهذا العلم انه يمكن الجواب على الاختيار كلا شقي الترديد **قوله** يعني كحال انها حال

عدم الاثر لكنه عبارة عن التمكن من الفعل فتدل على ان الحق ان يقول الناقل لانا

نختار وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا يتحقق القدرة على المتقين فيحتاج

يتصور عند التردد في الفعل وتركه ولا عند تحقق الفعل فلانا نقول الابتلاء انما
يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي
فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ التاثير في الفعل سواء كان مع جميع
شرائط التاثير والكسب في الفعل اولا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها
القوة التي تكون مع جميع شرائط التاثير والكسب لم تتحقق الا مع الفعل وان اريد
بها القوة التي فعله الذي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط التاثير لم يتحقق الا قبل
والا الثالث الفعل ذهب بعض كالعلم في عبارة بعض الكتب كان الدليل الثاني دالا
على تحقق ذلك الذي فان قيل لعل المصنف ذهب الى جنب القول الثالث ولهذا
قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال وجوابه ان شرط القدرة
انتفاء شرائط التاثير في حال العدم تحقق شرائط التاثير في العدم وفي حال الوجود
تحقق شرائط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود
قلت لا اي على هذا التوجيه قوله ويمكن والاولى في توجيهه لئن نوق هذا جواب قوله
نفي القدرة لا يجتمع في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع
مع العدم فاجاب المصنف ان القدرة على الفعل المستقبل تتحقق في الحال مع عدم
الفعل في الحال فهذا رد للاشعرية فيعلم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده

**قوله** وانتفاء الفعل ليس لعدم القدرة قد اشار الى انه ليس شرطا كعدم انتفاء
الفعل متعلق للقدرة كونه ضد القدرة فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة
وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم ولئن

الا الجواب المذكور فبطول السؤال في الجوابات ولنعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة
على الفعل القدرة الحادثة قبله او حينه وجه فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل
والمعتزلة الى انها قبل الفعل وتمسك بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق
ها قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر
ولذلك كان جائزا عند الاشعرية لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل
عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه
الى القدرة التي هي علته فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب
عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال واورد عليه
بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة حينئذ على الايمان ولئن تبدل بالايمان
لم يكن مكلفا لانه التكليف تحصيل الحاصل في التكليف القدرة التي هي
شرطه ويمكن دفع الايراد بان الحق ان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير
وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده لا شرطا لكنه
القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف تحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان
ما حصلا بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وقد جاز ان يستمر التكليف حال القدرة لا لتي
ان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الى ضرورة التحصيل ولزم لم يكن
محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول لا فائدة لكونه سببا لذلك التحصيل فانه هو
اثره لا يتم ينتفي فائدة التكليف على التقدير المذكور وهو الابتلاء لانه يتصور

يفيد فلا يتم فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة بابقائه و
بتفرقه لكن طرف النفي اثر ايضا لامتناع ان القادر ... فلم يعين فان انتفاء
الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين المذ
كورين في الشرح قوله ان قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات ... لانا نقول
ان امكان الصدور عن الغير بالارادة مناط للمقدورية اذ الشيء الذي لم يتصف
بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور
عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بلا واسطة او بواسطة
فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فلم لا يجوز كون الممكن
فاعلا مستندا بان الممكن باعتبار ذاته لا يقتضي شيئا وما كان كذلك لا يمتنع ان يكون الغير
موجدا له بعينه وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته وفي جواز كون
الممكن محركا للاجسام جواز ان يوجد الواجب تعالى مع حركات الاجسام ضرورة ان
القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات واما ... ان قدرة الله الواجب
المقرونة بجميع شرائط التأثير لا تتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع ان المراد
بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع التوقف
فان صدور غير الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تعالى ... قدرته على الاطلاق
فقدرته متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير قوله لا نسلم ان الامكان علة المفتقر التأثير
ورد باني اقول لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتأثير لا يمكن
له من صورة الا في المعنى المذكور ... بالفرق المبني فثبت انه لا يمكن الا

الامكان علة لحاجة الى المؤثر الفاعل قوله ولو سلم اني اقول لما كان مقدور المقدور
للشيء مقدورا له يوجب ان يكون جميع المقدورات للواجب بالذات فثبت شمول التعلق
قدرته لجميع المقدورات قوله فان المعتزلة القائلين بما اقول المعتزلة لم ينفوا امكان
تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلقها بالارادة
بالافعال كما يعلم من التأمل في ادلتهم قوله هذا الاستدلال مبني على ما لا يخفى عليك
انه لا فرق بين المذهبين وهو المنع اما الفرق فرفعه فان الاشعرية لما لم يعتقدوا
ان لا تأثير الا لله الواجب الوجود دفعوا منع كون الممكن غير مقدور للواجب
بانه يلزم من كونه غير مقدور له تعالى عدم امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن صدوره
عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور
بان يقال كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب باعتبار كونه فاعلا ...
اعتبار كونه مريدا وما بنظام العالم لا يلزم من تعين امكان الصدور عن الغير كونه
متعلقا لقدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط التأثير قوله فمنع فاعترض الاعتزال اني اقول
قاعدتها لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية بعض المقدورات الممكنة مانعة عن تعلق القدرة
ان مقدورة لجميع شرائط التأثير عن تعلق الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة
عن تعلق مطلق القدرة بمعنى انه لو اراد بالة تلك الخصوصية لم تقع بقدرته قوله ولعل
قانون الحكمة اقول يعني قانون الحكمة لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات
وكون الامكان مقبول الوجود فانما يوجد في الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار
ذاته موجود فانه الممكن الذي ليس بمقتضى ذاته وجوده عندهم القائمة بالايجاد نعم

والموعدم الحكم ان استعداد المادة لحدوث ممكن يوجب عدم امكان صدوره عن الواجب لا تجويز صدوره عن غير الواجب فتحقق لا ينافي ما هو المدعى لان كل
ما هو مقدور الغير مقدور له تع بدون عكس ما فرض لا يتوهم في الجواز الغير اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن ... لم يمكن لنسبة الذات الى جميع الممكنات
على السوية وهذا ... لا ان يجوز صدور ممكن عن غير الواجب ووجه بعض المحققين بانه يعني استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب
تجويز عدم امكان صدور الممكن عن الواجب بالنسبة ... القدرة التي هي معتبرة عندهم ... لم يقصد الا الذي ...
عندهم لا يتعلق بما لم يستعد المادة لحدوثه ... عندهم لكن
لو تعلقت يكون مختارا ... عنه تع الا ...

قبول الوجود وقبول الحركات يتحقق عندهم في الممكنات يدل على ذلك ما نقل عنهم
غير بهنيار **قوله** جاز ان يستعد المادة الى هذا لا يوجب كونه صدوره ممكنا عن غير الواجب

**قوله** وعلى التقديرين لا يكون الى آخره لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه
عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان صدورها عن الواجب على
سواء وان نسبة الذات من حيث هي بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة
الى جميع الممكنات التي لها امكان صدورها عن الغير على سواء ولا خفاء في صدق هذين
الحكمين **قوله** واعظم الثنوية شبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان
يوجد الشر ولا بد للشر الواقع من فاعل يقتضيه ودفعها بانه يقسم الاشياء على خمسة احتمالات
احدها الخير الذي لا شر فيه اصلا وثانيها الذي لا خير فيه اصلا وثالثها الذي يتساوى
فيه الشر والخير ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر والذات
الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه الاقسام الثلاثة من
الاقسام المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه خير والقسم الرابع الذي خيريته غالبة
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فقول الثنوية من ان الله تعالى لا يصير مبدأ للشر الذي لازم للخير
لما فيه شر يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ للاشياء التي خيريتها غالبة وقد نقل هذا عن ارسطو الملقب
بالمعلم الاول بهذا الكلام في دفع شبهة الثنوية **قوله** وكانهم ارادوا الخ وعلى هذا ينبغي
بمعنى مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان **قوله** والمجوس منهم قالوا المجوس ان الجاعل
اهرمن ليس هو مبدأ الشر بل انما الشر فيه فيزدان اوجد اهرمن وجميع الشرور انما يصدر عن اهرمن لا يكون المجوس
**قوله** والجواب عنه لهم الواحد لا يكون الى اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا ...

قوله وفي هذا الدليل سر وهو انه نور الله تعالى في الممكنات ليس لها وجود بل منسوبة الى حضرة الوجود لان الوجود ليس بجوهري لها ولاقها
بها ولا بماهيتها بل مصداق حمل الوجود عليها مجرد انتسابها الى الوجود كالنسبة الحداد بنسبته الى الحديد وذلك هو مصداق حمل الحداد عليه لا ان يقوم
الحديد بها على طريقة المتألهة ومذاق الصوفية اعلى من ذلك فانهم ...
مظاهر للحقيقة القدسية الواجبة ونسبتها ... كنسبة الامواج الى البحر ... لا يطلق عليها الموجود اصلا بل انما الممكنات
الظهور الحق انما هو الوجود الحقيقي فليس الوجود الا للوجود الحق تعالى شأنه فليس الظهور الا له فانه الحق ...
ماعدا الحق ... فاذن هو خفي في فرط الظهور بالنسبة الى عقول العقلاء في الخفاء ... شدة الظهور بالنسبة الشمس في القوة الباصرة بل لا
خير محض وفي قولهم شر ايضا ما يكون شرا ايضا ولهذا احملها البعض على الوجود الذي ... بالنسبة بين الكيفيتين ...
هو خير محض والعدم الذي هو شر محض او المراد ما ... اي حيث ان شبهتهم ...
ودفعها انما يمكن بما سبق **قال** الماتن والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى ان يمكن
خالية عن وجوه الخلل والنقصان ولشتمل على حكم ومصالح تدل على تقدم علمه بالافعال كلها
ثم بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته **قال** الماتن والتجرد اي تجرد الواجب وهو عند المشهور
كونه غير جسم ولا جسماني وعند المحققين كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود
الحقيقي المنزه عن المهية والاعراض من كل علم بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه تعالى
بافعاله ثانيا وفي هذا الدليل تامل فيه ان لم ... الذوق فانه لا يظهر الا لاهل
الذوق والذوق **قال** الماتن والاستناد اي استناد الكل اليه هذا الدليل على تقدير انما يدل
على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضم ... دليل اخر دال على علمه
تعالى بذاته وعلى هذا يمكن حمل قول الماتن والاخير عام اي الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه
صرف عن المتبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على ان الدليلين الاخرين يدلان على اصل العلم و
عمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء بدون ...
فلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة لكن ... الكل في ... وكونه تعالى
عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه عالما بجميع الموجودات معقولة كانت او
محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم
بذاته تعالى ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع
الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء وكان ...

العلوم ومنهم من كان عالما بذاته بالضرورة ثم بما عدى الوجوه التي كم يرين يثبت له تعالى علم
بجميع الموجودات **قوله** اتفق جمهور العقلاء انما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظن
انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته تعالى بل البعض انما نفوا العلم
التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه
الدليل الذي استدلوا به والبعض الذين نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد على
الذات كالشيخ به دليلهم **قوله** وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل اي جاز عند المتأمل
في اول النظر والاولى الترقي وجوزوا الى حد ان نظام الكل الموجودات على وجه لم
يمكن ان يوجد احسن منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه ابن [illegible] **قوله**
وخفاء الضرورة على بعض العقلاء جائز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا
العلم وقد عرفت ما فيه **قوله** وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية اقول
لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة
السمعية وحينئذ لا يرد ما اورد **قوله** وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما اراد
بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الالتفات نحو ليستفاد من الشرع لا اصل العلم و
ان اراد بالخطور حصول العلم ان لا يكون متعلقا الا بالشرع فيرد عليه ما اورده الشارح
عليه بقوله وانت خبير ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول
العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع والعقل يمكن لذلك ان يراد انهم
تمسكوا في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية في العلم التفصيلي المتقدم على ايجاد الممكنات
فلا ينبغي ان يرد عليه الايراد المذكور **قوله** ولكن لخروجه عن حد ما يفهم من كلامهم انه لا فرق فيما ثبت

كلامهم ههنا ان المانع عن التعقل انما هو المادة وعلائقها فان بعضنا في كتابه
المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده
لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته ومدرك
ذاته ليس يكفي له وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك لذاته اذ ليس
وجوده الا كونه مدركا فالامور التي تدرك ذاتها لا يصح ان يكون مقارنة لمادة الا
لكان وجودها لغيرها ولان الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان تدرك ذاتها والا
لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنته المادة غير مدرك ذاته والشيخ
يهدد ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا تدرك ذواتها ثم فاني رد الفهيد
الذي ليبان ان العقل والمعقول ان قد علمت ان معقولية الشيء وجوده ليست
معقول واحد واذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول لذاته
واقوى الموجودات هو الموجود المستغني عن المادة واضعف الموجودات ما حقيقته القوة
وهذا هو الهيولى فما وجد اقوى الموجودات فهو اقوى في باب المعقول انتهى اقول **قوله**
واضعف الموجودات ما حقيقته القوة اشارة الى المانع كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان
العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور
وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا الوجود وهذا ليس ينفع اعتراض
الاشراقيين على قول المشائين ان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية
للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شأن المجرد لان ذاته غير غائبة فيكون عالما بذاته
وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى التي اثبتوها

شاعرة بنفسها اذ ليست من مرتبة لغيرها بل مرتبتها لها فهي مجردة عن الهيولى الاخرى
اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك
بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لا شاع ببعد الشيء عن
نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غائب عن ذاته ممنوعا ولم
يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ويندفع هذا الاعتراض
بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل وجوداته
عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الموجود هو الظهور او المستلزم
له فالموجود بالفعل الذي هو موجود بنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما
قاله الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل
ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهاهنا قضيتان تنازلتا منزلة قول المشائين
من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الوجود
المجرد عن المادة غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده ادل معقوليته لذاته وعقليته لذاته
فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول
هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم ليس تنعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل
ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح
ان يعقل [struck-through] ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان
يعقل فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او
بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كالماهيات المعقولات بالقوة فالمنع لتجرده

مجرد لتجرده عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فان المجرد
بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو
عاقل لذاته لانه لو لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل
هذا انتهى اقول ويمكن الاستدلال على ان كل عالم عاقل بان النفوس الانسانية المجردة ممكنة
ونشاء عالميتها ليس الا التجرد وبالجملة حكم الحكماء … بان كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد انما
هو التفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات علم رب الارباب
تعالى بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كمال فهو لا يمتنع على الواجب
لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب تعالى فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل من جميع جهاته قوله
وانه ذاته تعالى عالم بذاته الى آخره لا يخفى ما في عبارته من التشويش هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته
على احد الوجهين المذكورين سابقا قوله اما الاول فلان العلم الى تقرير هذا الدليل
على النهج الذي في المواقف وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه
ان الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية لذي المجرد القائم بذاته
وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني
فلانه مبدا لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم عبارته … وان يرد عليه
جميع الايرادات التي ذكرها صاحب المواقف فعليك بالنظر الى النظر الاول اذ لا يخفى ان
حقيقة العلم حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول
اذ المقصود بكل منهما حاصل قوله ويرد عليه انه لا يلزم الى آخره وقد عرفت ان هذا المنع مندفع
بان العلم اما الحضور المذكور او امر لازم له كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم

بهذا المنع انما يتوجه على عبارة المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له
لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشرح فان كون العلم عبارة عما ذكر او عما هو لازم له
بديهي لا خفاء فيه ودفع عن عبارته بما مر ان الاشارة البرهانية لما كان نفس الانتزاع عالما
لما القيه وذاته مرآته لجد سوا ذلك التعقل عبارة عما ذكر او عما يلزمه والحق
هو الثاني دون ذلك كما يظهر بالتفصيل كما مر **قوله** فلا يجوز ان يشترط فيه التغاير الحاصل
عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم لعلم في مثل الآن
نفى واما كون الجوهر غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لامر كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط
المذكور كما لا يخفى والاولى ان هذا المنع على التقرير الثاني الذي يستفسر عدم التعقل عليه قوله
لان مادته غير غائبة عن ذاته فيه تقريبا لان المراد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده لا يلزم العلم
كما في صورة الحواس وغير ما من الامور التي لا يتصف بالعالمية وان اريد به الشعور
الانكشاف فتم لانه غير بين ولا مبين في ذلك الدليل على تقرير الشارح فوجب ان يعتبر التجرد
والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو المذكور في المواقف حتى لا يجد الكرا في المنع
المذكور الا ان البينة المذكورة عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات
وما في الحواس فقد عرفتها مما مر **قوله** واما الذي يعلم العلم البعد يوصف الاول خلاصته
الدليل الاول ان الواجب الوجود اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته تعالى علة فاعلية
لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى
الا يعلم من خلق وهو **اللطيف الخبير** فان الحكم بان العاقل لذاته عالم بما يصدر
منه بديهي وليعلم ان للواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه

كونه باعتبار ذاته بحيث ينكشف لا يكن في جميع الوجوه انكشافا بينا في تفصيله بيان
ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا
مبدأ للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس
وجوده ومثل المعقول البسيط هو انه كما يكون بحيث ويبدو ان بمناظرة فاذا تكلم الكلام
فبدأ خطر بباله جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الا ان هذا ذلك كما نحن بما عنده
تعالى هو لتجرد ذاته **قوله** في الشهود العلمي الكمالي الحاصل بذاته تعالى عالما بذاته و
بجميع الممكنات وعلى وجه واليه يرجع من هذا الحال انما هو بالاعتبار وهذا
اشار الفارابي في فصوص الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر
فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في وحدة وثانيهما علم تفصيلي وهو عين ما اوجده في الخارج والمدرك في مراتبه
اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية
وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو متنقش فيه
عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة
الى المراتب التي بعد هذه المرتبة وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ
وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر
بذاته مع ما يتنقش فيه من صور الكائنات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة
الى المرتبة التي هي فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية

قوله او بطريق قيام ما اراد بكيفية حضور الصور بطريق قيام المعقولات بذواتها كما قال بعضهم ومنهم افلاطون الالهي وهو علم الحيوة والادراك بازاء كل ما وجد في عالم الشهادة مثال مجرد موجود قائم بذاته لا يتغير ولا يتبدل فسموها بالمثل الافلاطونية وقد صرح به المعلم الثاني حيث قال ان افلاطون قد ادعى في كثير من اقاويله ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله المقدس وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد بل هي باقية ابدا وقد ابطلها المعلم الاول ومن تبعه من الشيخين الشيخ ابي نصر الفارابي والشيخ الرئيس ابي علي سينا وان كان فيه كلام كيف لا وقد جاء في الاخبار ما يؤيده حيث نقلوا عن النبي انه قال لكل شيء ملك حتى لكل قطرة من المطر ملك ينزل معه وفي خبر آخر ان لكل شيء مثالا كلما يعقد ذلك المثال واذا نقص منه اطلع عليه الملكوت واذا صنع سوا ضرب الله بينه وبين الملكوت حجابا فلا يطلعون وعليه انزل قوله من اظهر الجميل وستر القبيح وغير ذلك من الاخبار والآثار وله شواهد حكمية لا يكفي وتوجيهات وجيهة الا انه

التي يتعقل فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجرام العلوية والسفلية فهذه الفوس وما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى وبالجملة الموجودات الى حين الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبه الايجاد ولا شك ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية سواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار على التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الواردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة يستلزم وجود المعلول الخ على القول المذكور لزم حضور الشيء عند حضور معلولها فيلزم ان يستلزم حضورها حضور الخ فهذا الحضور بالطريق الاول ان يكون في ذات العلة لزم كون ذاته محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق آخر وهو قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء ولو فرض ان يكون ذلك الامر لادراك العلة كالآلة الجسمانية لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى الآلة وهو باطل بالضرورة ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع المعلومات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بمعلول هو عين ذاته وقد سبق ان حضور العلة يستلزم حضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان الحضور المعلولات الموجودة في الاعيان بالطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية



الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية سواء كانت صور الممكنات او كانت صور المعقولات فبطريق آخر وهو قيامها بامر آخر حاضرة بذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الانكشاف بالعلم احدى الامور الثلاثة اما العينية واما المعلولية واما الحصول ولا محذور في احتياج الواجب بالذات تعالى الى معلولاته في حصول الصور للاعراض القائمة بها لوازم عينية تعالى واما اندفاع الاشكال الثاني فبان ليس المراد بقولهم ان علمه تعالى بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول العلم المتأخر عن العلم بالمعلول فان المراد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق من ان يكون اجماليا الذي هو عين وجود العلة الذي هو عين ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لم يلزم تقدم العلم به على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة يستلزم حضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي والذي يريد به ذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم به سواء كان قبل الايجاد او معه ايكن احتيار كلا علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول فلا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي بلا محذور والذي اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي به حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي يلزم منه تقدمه على الايجاد بل العلم مع جميع الايجادات واعلم ان للمتكلمين كرهم اساطين الحكمة مذهبا في علم الواجب تعالى احدها انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هي في العلم المتقدم وقد ذكرنا شيئا من تفصيله في هذا المذهب بقوله واذا كان

واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل الف لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام ومن اللوازم
التي هي معقولات ولئن كانت اعراضا موجودة فيه فليس تتصف بها او ينفعل عنها فانه
كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه اللوازم اي المعقولات بل ما يصدر عنه انما يصدر
عنه بعد وجوده وجوابه وانا نمنع ان يكون ذاته محلا للاعراض او ينفعل عنها او يستكمل
بها او يتصف بها بل كما انه يجب ان يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان يوجد له فيه
فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها
ولوازم ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس
تلك الصور [illegible] لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها
عنه نفس معقوليتها له معقولاته اول معلولاته انتهى فان قيل قد قال بعد هذا
الكلام وليس يحذو الواجب تعالى حذو يحصل له تلك المعلولات بل يحذو حذوه يجب ان يصدر
عنه تلك المعلولات وليس هو عالما لان له تلك الصور بل هو عالم بحيث ان يصدر
عنه تلك الصور وصور تلك المعلولات مع كثرتها عنه على وجه بسيط وبيان ذلك
ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان معقول البسيط عندنا علة
للمعقولات المفصلة الى آخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم
على ذاته تعالى قلت لما كان ظاهر كلامه الذي يدل على انه اختار مذهب الكتبي
بل المشهور هو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجب حمل
الكلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلولات مع كثرتها عنه على العلم المقدم على
العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية وهذا العلم المتقدم هو عين الصور العلمية



على ذاته تعالى وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول
صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر فيه جميع صور ما في الممكنات وهو مختار
تاليس الملطي فعلى مذهبه يكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير للذات الواجب كما
بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات
على هذا المذهب وصاحب الشفاء فيه متحير بين هذين المذهبين لما في كلامه كما عرفت
واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده
ان في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة الى الجوهر العقلي الاول بناء على ان الاختيار
لا يوجد بدون العلم المقدم المتجدد المعلول كما ان الاختيار وهذا النحو من العلم لا يكون
على ذات الواجب تعالى عند اهل التنزيه ولهذا هذا الاختيار اختيارا تابعا
لصاحب الهداية وبهذا ان هذا المذهب واما المصنف فلم يتعرض ههنا للعلم الكلي
المقدم على الايجاد الا في الاشارات واما في شرح الاشارات فهو لي لفظ صاحبها
من المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور المذكورة في الاشكالين المذكورين
سابقا وقد يقال ينبغي ان يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته اولا وما يدل على ان التحقيق الذي هو قوله ومنها انه لو كان العلم
الحضوري هو المختار عند المصنف لما في الاشارات التي فيها تحقيق العلم بعلم انه كما ان الوجود
الكاتب مثلا يطلق على من يمكن له الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى
المباشر لها بالفعل يطلق العالم يطلق على من يمكنه ولئن يعلم سواء كان في حال
العلم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الانكشاف بالفعل باعتبارين فوقوع اسم العالم
على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي يجوز عليه

ذاتيا لو فرض بالاعتبار الاول وهو انه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الا الى نفس
ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني فهو يحتاج الى اعتبار
صورة المعلوم فالعلم بهذا الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى
بالاعتبار الثاني الى الذات فيكون كعلمنا بذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك و
الادراك ولا متعدد الا بالاعتبار واما المعلولات القريبة منه فيكون باعتبار
ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد الا بالا
اعتبار ونفي يرها المدرك ثم قال ما حاصله ارجع الى ما ذكرته في مراتب العلم النفس
والغرض من هذا الكلام هو الاطلاع على مذهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو مختار المص
فالمص والتغاير اعتباري الذي بين العلم والمعلوم والعالم في علم الاول تعالى
لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلولات في علمه تعالى للمعلولات بالذات
التي الموجودات العينية والصور الادراكية فهذا الكلام جواب عن السوالين
الذين احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب التغاير بينهما فلا يصح الحكم بان
الاول تعالى عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى
الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير بالذات وثانيهما ان العلم الحقيقي امر نسبي
لا انه في المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم
عين المعلوم كما حكم المحقق في علم الاول تعالى بذاته وبالمعلولات التي هي معلولة
بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم هو الصور
العقلية فالصور العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم بها فهي من حيث

احدها انه لما كان وجود العقل لو ثبت بوجود الشيء مخصوص في الغير حضوره لكن العلم بالعقل مستتبعا للعلم بالمعلول الا بطريق
الاولى من ذات العقل لزم كون ذاته محلا للكثرة وقابلا وفاعلا وانه لم يكن من جهة واحدة وهو باطل لما مر الا ايراد
وثانيها انه لو كان العلم بالعقل مستتبعا للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل

١٥

حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة لها انها علم والله فهم من نفي عنه تعالى العلم
بالعلم لا استلزامه التسلسل ضرورة مغايرة العلم للمعلوم فقد اشار جوابا له بقوله والتغاير
اعتباري كما عرفت واما تقرير السوال والجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب
اليه المص من ان العلم والمعلوم والعالم واحد في علم الاول تعالى بذاته كما لا يخفى على
المتامل قوله ومنهم من قال الى قوله واما هذا الذي ... الى الان الى ...
الزم ان العلم لا يتحد بصور امور مغايرة للمعلولات التي رتبه وهو صاحب الاشارات
ولهذا الزم في الجواب الاعتراض الاول ان الاشكالين المذكورين يقالان في معقولاته
صور ثابتة متقررة في ذاته تعالى وذلك لانها في وحدته الذاتية ورده المص في شرح
الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يتحد بصور امور مغايرة
للمعلولات الى رتبه بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته
التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك
فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها
من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او
بتلك الصور فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
هذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه وكذا في الصورة
ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك

مع انك لست تجد لها بدا انما كان لو كون محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة

لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول

فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا

لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته

حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حاصلة فيه وقال لهذين

القولين بقوله ولا تستبعد العلم صورا مغايرة لا ولا كاملا ان سهل الاخذ

بما ذكرته ولم يتنبه اليه ودفع الظن المذكور لانه منشا لحكم المردود **قال**

المقر ان نسبة الحصول اليه شديدة معناه انه حال في حصول مجموع المعلولات التي

منها الصور الادراكية له عليها الى قابلها المستقيم الى علته شديدة تنبيه في الاول

في حصول الصور الادراكية لعقلها الى قابلها التي لم يمتنع عنها الا بالتي ذكرها فيما

نفس على الصورة ثانيها ان حصول المعلولات للفاعل المستقل لا يقتضي في كونه حصولا

لغيره او ان حصول الشيء لقابله كما مر نظيره الفهم كلام المقر المنقول ولا تستبعد

ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك او منه او الحضور عنده لا حصوله منه كما

فان ادراك نفس الان الصور الخيالية والحسية كما مر الاشارة اليه في كلامه المنقول

**قوله** وذلك بالوجوب لا كلم بذكر ان اللازم الذي هو المطلق قولنا لما كان حلوله فان

للفاعل بعينه كان حلوله للفاعل بالطريق الاولى وفيه شيء ان ذلك غير لازم

لان كون الشيء عالما بالشيء لا يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم في الخارج العلة وجود المعلول

في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا من جنس هذا النحو من الوجود

الوجوب ح

اذ العلم بوجه

في الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بان التعقل نسبة مخصوصة فلا بد

لتحقق نسبة امر وان كانت آكد من تلك النسبة بل لا بد ان يقول لنحو هذا الكلام

ان نسبة السواد الى قابله لا لمفعول والى علته بالوجوب والنسبة الاولى منشا الاتصاف

بالسواد فلا بد لتحقيق الثانية منشا الاتصاف بالطريق الاولى وهذا مما لا يقول به عاقل

اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد من حيث هو حصول بين

حيث هو منشا الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء

ولا خفاء في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بلا شركة الغير لتحقيق الحصول

والحضور واقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية

لها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحاسة للصورة بالصور الادراكية الحسية

لها والى هذا ان منشا العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة

الفاعلية لها اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق المدبرية لها واما منشا الاتصاف

الشيء بالشيء كالسواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء يرتبط بالفعل

او باللازم او بمعنى لخلاف منشا العالمية فانه ليس الا الحصول المخصوص للحلول في المجرد بل

هو شامل له وللحصول له وللحصول عنده في صدد تحقيق المقام انه لما كان علم الاول

تعالى بذاته عين ذاته كان علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات

بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد نقل عنه في اثناء الكلام بعد ما تحققت

ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود

الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول

وذلك بانه بذاته ما به ينكشف على نفسه فهو عقل لذاته وبما يوجد بالفعل عند الجود

فهو معقول وبما هو الجود الذي عنه الوجود بالفعل فهو عاقل والثاني بذاته هو الجالب التي

سيه احدو ٥

فاذا حكمت بكون العقلين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود غير متغاير فاحكم
بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وتعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود
غير متغاير وكما حكمت بعدم التغاير في العقلين المذكورين مع مضايفة فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج
الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كان الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب
وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول
الواجب تعالى تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محالات
المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع
الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم ان
للعلم معان ثلثة احدها الامر الاضافي المصدري الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم
وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي المعبر عنه بالذات عند المدرك او
غير غائب عنه او غير محجوب عنه لكن ثالثها ما يقصد به الشيء اعني المنكشف بالذات
وبعد تذكر هذا اقول الاحكام المذكورة تدفع جميع السؤالات الخمسة المشهورة التي احدها
ان صيغة العالم مشتقة من العلم فوجب ان يكون العلم فيما بالعالم فلا يصح كونه عين
العالم ولا كونه عين المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان
صيغة العالم انما تشتق من العلم الاثري المصدري والعلم الذي قلنا ان يكون عين العالم او عين المعلوم المباين للعالم



العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي وان جعلت صيغة العالم مأخوذة
من العلم الحقيقي كان اشتقاقه جعليا وهو يعني ما يثبت اليه العلم الحقيقي سواء كان عين العلم
القائم بذاته وبنفسه او مرتبطا بالعلم الحقيقي او غير ذلك وقيس عليه الموجود المأخوذ من الوجود
الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المصنف يقتضي ان يكون الصادر الاول
غير مسبوق بالعلم مع انه لا بد ان يكون من حيث هو علم متقدما عليه وسببا له من حيث
هو معلول [illegible] فان كان علم
العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث
كونه معلولا [illegible] واندفاعه بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم
الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق الذي يقال ان هذا العلم الذي هو عين
ذاته تعالى علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان
نسبة العالم بذاته المعقولة للصورة تنزل الاشياء التي تتميز بها كنسبة صورة الادراكية
المخصوصة للشيء الذي تتميز بها اليه واما الثاني فلما مر في مقام الكشف فيه وانه ليس
ان الشيء المعقول قد يوجد من الشيء الموجود وقد يعني الصورة المعقولة غير مأخوذة من الموجود
بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة
لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكنه عقلناها فوجدت
ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية
سواء هذا فاعلم ذلك فان الغرائب المطوية في ان هذا الكلام يحل فردوس التحقيق
يندفع السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلولات

على سواء لا يصح ان يكون منشأ الصدور خصوص الصادر الاول ورابعها انه كيف يمكن
يكون امر واحد علة بالامور الغير المتناهية وانتزاعه بان في ذلك جاز في العلم الاجمالي
وخامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو الكاشف بذاته وكلام المص
يدل على ان الوجود المنكشف بذاته هو العلم فتأمل فيه **قوله** لا يعلم الجزئيات
المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات عينية او صورا ادراكية محسوسة او
معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت
جزئية او صورا ادراكية كلية **قوله** فاما ان يزول ذلك العلم بزوال ذلك العلم
بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم او في شيء من الازمنة لا بان يعلم
انه ليس في الدار على الاطلاق لان المطلقة لا تنافي الموقتة ولا بان يعلم انه ليس
في الدار في الآن الذي ليس زيد في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن السابق
الذي فيه كان في الدار ومع هذا يلزم ان لا يكون باقيا ذلك العلم الاول اليه موجبا
للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب تعالى كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم
بالمتغيرات عن الواجب لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور
كما لا يخفى فلا يكون الجواب مطابقا لاجراء الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق
الجواب المذكور هو ان يقال اذا لم يحضر عنده جزئي باعتبار زواله في آن وحضر عنده
جزئي آخر ثم حضر عنده ذلك الجزئي الاول في آن وجب ان يلزم التغير في علمه والواجب
منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك
ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا التقرير يرد عليه **قوله** لان العلم عنده الى هنا

١٨٠

هذا انما ينافي مذهب الاشعري ولا ينافي التحقيق الذي هو مختار المحقق في العلم كما مر
بل المذهب الحق ان العلم عنده نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات
فلا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو لازم للعلم وهو امر
اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى الواجب الوجود كتغير الاضافات فان الباري
الله بقوله وتغير الاضافات ممكن **قوله** وقال الحكماء انه تعالى اول وجب الله
ذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر مذهب بعض المتعصبين لهم ثم بين ثم
ذكر التحقيق الذي لا محيص عنه **قوله** قال صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون واجب
الوجود لذاته عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل
على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها موجودة وتارة
انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة
من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت
بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما
هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او
متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية
فانها تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من
الافعال للواجب الوجود نقص له كذا اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود
انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة

الى كلام صاحب الشفاء

المنفصلين

انتهى واقول يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة لا تنكشف عند
واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجهة قبل ايجادها ولا تنكشف عنده باعتبار وجودها
العيني الذي هو متغير باعتبارها ونفي هذا الانكشاف كفر صريح اعاذنا الله [...]
على البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك النفي فان [...]
تعالى مبدأ لوجود الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فيصدر
عنه تعالى منكشفة اذ لا نزاع لاحد في ان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته
كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتها حين كونها موجو
دة ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى آلة والعجب كل العجب من هذا القائل صرح
بان واجب الوجود تعالى مبدأ لكل موجود وبانه لا يعزب عنه تعالى شيء فكيف
ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار
الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات
اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب
عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء لذرة من الذرات
باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة
الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على الايجاد العيني فان جميع المبصرات و
المحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة
في الاعيان والنفوس وحضورها انما يكون بحضور النسبة والاضافة لا في الذات ولا

19

ولا محذور فيه كما اشار اليه المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا البحث
ان جماعة من متعصبي الفلاسفة اتفقوا وقالوا ان تبعة تكفيرهم في ذلك لحوق لو ان بعض
الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما ان الناس حرفوا من كلامهم ومنشأ ذلك
انهم حسبوا ان الصور المهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص منضم اليه وهو المسمى
بالتشخص وما لم يحصل ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد
المهية النوعية به صار المدرك جزئيا ولما حسبوا ان كون علمه تعالى بالاشياء على
الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصص ولو كان هذا الجانب عندهم بان الكل
يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات نسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى با
لاشياء المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح ينبو عنه من له ادنى مسكة من العقل
والحق منهم عندهم لان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فهم — لا الالتفات
يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب
عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن يكون علمه تعالى بها على وجه كلي
لا يمنع فرض الشركة فهم من ذكر لكن الطريق حس كالاحساس والتخيل فانه تعالى مدرك بالطريق
التعقلي وكان كثير من الصفات نقص في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في غيره تعالى كما
لا كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء
بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات
ولا يثبتون في الاشياء المادية بالكلية [...] لا يمكن ادراكها الا بالطريق التخيلي — التعقلي

قوله التحقيق ان البحث لا يتعلق بهذا القدر بتكفيرهم سواء [...] على ذلك [...]
في الاشياء من المشخصات الكلية كالطول الكلي والعرض الكلي [...] ان يثبتون في الاشياء المادية ما ليس مهيته كلية
والشكل الكلي وغير ذلك [...] ينفون التخيل والاحساس ولا ينفون علمه
بشيء من الاشياء

الواقع او لا انتهى اقول فيه وبل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تامل لان حاصل التحقيق
الذي هو مبنى ذلك التاويل ان كل شخص واحد بوجه واحد معلوم له تعالى بحيث يكون
عند احدهما جزئيا مانعا عن فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بالطريق الاحساسي
التخيلي وكليا غير مانع عن فرضها فيه عند الآخر بواسطة انه مدرك بالطريق التعقلي وههنا
ثلثة احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لكل منهما امرا واحدا وذلك انما
يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان
مانعا عن فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند الآخر ومنعه مكابرة صريحة
وثانيها ان يكون المعلوم بالوجه لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا
عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل
له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشيء المذكور هو المعلوم
بالذات لاحدهما والمعلوم بالوجه للآخر وهو ممتنع في مبادي النظر وان كان بعد النظر
ظاهر البطلان لان احد القسمين [illegible] القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وفي الحقيقة لا
فان علوم المجردات المتغيرة التي هي معلولات بذواتها والحوادث الكثيرة التي [illegible]
الموجودة بذواتها لواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بها [illegible]
[illegible] عنه ولم تكونا معلومتين له تعالى الا بالعرض بالعلم المتقدم على الايجاد
[illegible] ان لا يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق
به كفرهم وبالجملة ذلك ينبغي قولهم ان الكل في العقل عندنا انه مستلزم [illegible] معلولها
عندنا تقول هذه الى غيره انه انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور [illegible]

معللا لكان يخ ذلك علوا كبيرا ان كان في العلم المقدم على الايجادات العينية نورد
عليهم ان كلام المتاخرين في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجادات وهو الحضوري
الزمانية التي لم يتحقق قبل الايجادات فان كان في العلم الذي هو مع الايجادات
فكون المتشخص بذاتها متحققا في الآن من كل وجه لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا العلم
الذي هو عبارة عن الحضور بل [illegible] انه لا نعم ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا
لا يمكن ان يكون الى [illegible] مسبوق [illegible] بركات العقيدة على اعتقادهم واذا القوم
هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم يقولون علمه بالاشياء على الماهية فانهم ارادوا
بذلك العلم العلم المتقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان اريد به العلم الذي هو
الحضور المتجدد الزماني مع القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق به كفرهم وايضا
ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة والآتية فانه ان اريد به العلم
الحضوري الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلا يخفى على احد عند
التامل في كلامهم انهم لم يثبتوا وبذلك تعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فكل ما
ادركه بكل الطريق الاحساسي كالتخيل فهو مدرك له تعالى بالطريق التعقلي فانه ان اريد
بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلامهم بحيث يكون المعلوم المجرد
عما سواه او ما يقارنه مقارنة غير مؤثرة يسمى معقولا والمعلوم بها [illegible]
محسوسا او المعنى الاعم فيرد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس
والمتخيل [illegible] المدركين بصورة ذاتية وصورته الحسية والمثالية كما هو حال
عند النفوس الناطقة وعليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما

يشيرون يتعلق به ذلك النفي كفرهم وايضاً الظاهر من حال قولهم بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع
اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات فانه اريد باثبات ادراكه المحسوسات و
المتخيلات ادراكها باعتبار الصور العينية ورد عليهم انهم لم يثبتوا ذلك كالعلم التام
بما نقل عن صاحب الشفاء وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود ليس انه
لا يكون علمه تعالى بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض
لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان
والدهر وقوله قبيل القول المذكور ثم ربما وقع ذلك للموصوف الجزئي واخذ بعد العقل
الاول احاطة بانه وقع او لم يقع ولكن كان معقولا على النحو الاول الا ان هذا
ادراك امر جزئي بحيث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وهذا القول كفر
صرح تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وما نظيره حكم العوام بكفر قائله ولئن
اريد باثبات ادراكها باعتبار صورها الكلية لا باعتبار صور ذاتها المحسوسة الوجود
العيني ورد عليه ورد على اختيار الشق الاول وايضاً الظاهر من قولهم ولا يثبتون
في الاشخاص المادية ما ليس متشخصاً عليه حتى يمكن ادراكه بالطريق المتعقل اي فان هذا
الكلام سواء كان مطابقاً للواقع ام لا لا دخل له في حكم العوام وغيره بكفر قائله
كما مر واما قوله وفي تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية في الادراك لا التعلقات
في المدرك فقد ثبت حاله في الحواشي القديمة في بحث الشخص ومما يتعلق بهذا
المبحث ما قاله المحقق في شرح رسالة العلم من الكلام الظاهر من
قولوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فيقيد لهم لا يمكن ان ينكروا



ان ينكروا وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند
الى البارى تعالى الذى هو مبدؤه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم
بمعلولها وان علم البارى تعالى بذاته اتم العلوم فيلزمكم ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات
على الوجوه الجزئية المتغيرة بل ان تقروا بتلازم احدى المقدمات المذكورة لاذن
الممنوع ان تستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما تستثنى من الاحكام
النقلية بعضها لنص من الادلة السمعية ثم ذكر تحقيق فقال اذا كان المدرك متعلقا
بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة
فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت عنه ما لم يكن وجد في زمان غير ذلك
الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس الآن ويدرك المتشكلات التي يمكن ان
يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة ان تبعد عنه واما المدرك الذي
لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي
زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين ما قبله من الحوادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم
بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال
يحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة
التي تكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان وان نسبته
تكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق
للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او هو معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر
او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة

يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او الغيبة او بان هذا الجسم قدام او خلف او تحت
او فوق في وقت معين وزمان معين ومكان معين بل يعلم جميع الموجودات انه العالم
والكل وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى **اقول** ان هذا الاصطلاح
اشار بقوله وهذا الكتاب لما يعلم جميع الجزئيات على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات
بالكلية حيث لا يوجد عليه شيء منه ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات
على الوجه الجزئي المشهود المذكور فهو ايضا صحيح لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية
في وقت معين او مكان معين ولما كان الباري تعالى عالما بالمذوقات و
المشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون
له حواس جسمانية ولا يلزم ذلك في تنزيهه بل لو كان كذا لم ينف العلم بالجزئيات
المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا يلزم في تنزيهه بل لو كان ولا يوجب
ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في معلولاته و
والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى **اقول** كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح
في اوله وآخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سيد المحققين على انه منظور فيه
اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته تعالى كالجزئيات المتشخصة على وجه يدرك
بالآلات الجسمانية كالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك علوا كبيرا مع ان القاعدة
المذكورة يقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا ايضا يقتضي تسليم الايراد واما ثانيا فلان
ما ادعاه من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة
ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة كا



منطبقة كالحركة او غير منطبقة لا بل مع فقط والا لم يكن الكلام في زمان
ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك لا بآلة نسبته مع الزمان
في التغير المطلق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا نفي وان نسبة جميع الازمنة اليه
ليست نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على جهتين احدهما باختلاف
ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه
فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود لا ان
الغد لفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم
في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه في الزمان
الماضي فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما واما ثانيا فلان قوله لا الحكم بالعدم على شيء
في ذلك غير مسلم وكذا قوله لا الحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت
ان نسبته الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم
في الحال مع علمه تعالى بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انه قد يحكم بعدم شيء في زمان في
ذلك العلم وان يحكم بان شيئا موجود الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود لا ان
آن آخر فان الآنات الالانية ليست متساوية النسبة الى ما هو بريء عن الحركة لا الى ان الشيء
اليه واما قوله لا الحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الآن
الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فمسلم لانه ليس في مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه
لكنه ايضا لا الحكم على شيء بانه موجود هناك بمعنى الى المكان قريب من مكان المجرد المذكور
بل الشيء الى المكان قريب من مكانه وان اراد الاشارة الى المكان قريب من مكانه فلم لا

ان الحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان شارحه بقلمه وانما قلنا لا يرد عليه شي من تلك الانظار
لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف
بان بعض معلوماته تعالى غير معلوم له فان الجزئيات المشخصة معلومة له بالاطلاع الحضوري
لا بالصور فقط ولا بالآلات الجسمانية بان تكون محتاجا اليها على نحو احتياجنا اليها واما
الحضور والغيبة فهما معلومتان له تعالى بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه تعالى فهما
لا يتحققان اذ المراد بالحضور حضور امر شانه الغيبة او المراد منه الحضور في مكان المتكلم
او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان
المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة بالنسبة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير
مختص بجزء من الازمنة او الامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في
الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده
تعالى كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي هي عينها وفي الحضو
رات التي هي النسب بينه تعالى وبينها كما يدل عليه قوله انها توجب التغير في معلوماته
ومعلوماته والاضافات التي بينه تعالى وبينها ولتعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار
اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار انها
واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما اندفاع النظر
الثالث فلان المراد من قوله ولا الحكم بالعدم على شي ذلك انه تعالى لا يحكم بالعدم
المطلق او بالعدم في الحال بمعنى زمان مخصوص للمتكلم من قوله ولا الحكم على شي بانه موجود
في الآن او معدوم ثم انه لم يحكم على شي بانه موجود في الآن وجهه او معدوم فيه والمقصود

والمقصود ان الله تعالى منزه عن ان يتوقف بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حاضر بالنسبة
الى ذاته تعالى وجهه واما قول المعترض واما قوله ولا الحكم على شي بانه موجود هناك الى آخره
فدفعه بان يقال المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور منه اذ قوله لكن اللفظ لا يحكم
على شي بانه موجود هناك اي لا في الآن المقصود فلانه يتحقق هذا المحقق في تأويل كلام
الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه تعالى
يعلم الجزئيات بكليتها اي جميعها بحيث لا يعزب عنه شي منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويعزب
عنه بعض آخر كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح في نفس الكلي وبين كلام الفلاسفة
المتاخرين ما ينبه على وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف
في التوفيق بين كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه لا يتطرق
لا يتغير العلم بها وهو ما اشار اليه الشارح في توجيه كلام المصنف وان قال الحكماء انه لا يعزب [illegible]
ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المصنف كما لا يخفى قوله علمه تعالى ليس علما زمانيا
اي اقول في الشبهة فان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار [illegible] وجوداتها العينية وهو عبارة
عن حضورها باعتبار الوجود العيني بل اذا اعتبر ذلك الوجود في الزمان وقع في الزمان
فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا
بتلك الازمنة المعينة ولا يخفى ان ان تكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني
علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار
الوجود العيني زمانيا واقعا في الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا
يتغير فيه اصلا وهو اما اجمالي هو عين ذات الواجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات

قوله واما تفصيلا العلم المقدم على الجزئيات الزمانية اي تفصيلا والمراد من هذا العلم التفصيلي المقدم هو المرتبة الاولى والثانية من العلم التفصيلي
لان المرتبة الاولى والثانية من العلم التفصيلي لا تكون الا بصور الكليات كما مر فيما سبق وانما خصصنا العلم التفصيلي المقدم بها ليصح قوله لان
كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص تمت تمت تمت

باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار
هذا العلم فهو انما يصح بالجد من هذين الثاويلين اللذين وقعا في عبارات المقق وبعض الفضلا
واما تفصيلا فلا حاجة فيه الى اصلح هذين الثاويلين بان الجزئيات قبل الايجاد
الى حين انما تعلم على الوجه الكلي فان كل شخص من الاشخاص من قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي
منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة
فيه **قوله** واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تعالى بالذات
المتعلق بالذات باعتبار وجوده العيني كخصوص الزمان فتصور باعتبار ذلك واعتبار الصفات
الا اعتبارية اي الذاتية المخصوصة لا زمنه كالايجاد وتعقيبه التقدم وارسال الرسل
ولخوها حال وماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد **قوله** اذ لا معنى له الى حكمي
هذا الذي اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا الا المذهب الاشعري وان اريد مطلق
الحكم الذات او المطلق علاه لعله هو المطر والصواب لذلك اي زمان كان فيه
وجوبي ونفسي والى من زمان قبل زمانه وجوبي ونفسي ومستقبل ان يكون زمان وجوبي لنسبة اليه
ونفسي **قوله** ثم من كان علمه ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب
الوجود تعالى فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان ان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة
باعتبار هذا العلم ولذلك يريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب الا المذهب البعض الذين
قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب المص **قوله** فانه تعالى
سبحانه وتعالى عالم بعلمه بجميع الموجودات الجزئية اي لا شبهة في تحقق هذا العلم ولكن لم
يظهر علمه تعالى في ذلك بل له على امور حادثات وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم بحدوث

قوله بحث لا يخفى فيه ووجه البحث هو ان الحوادث الزمانية لما كانت بذواتها بعض مراتب علم الواجب جل شانه ولا شك في ان ذواتها متغيرة
فيكون هذه المرتبة من العلم متغيرة البتة فكيف يمكن ان لا يتغير وتشمل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وهذا
البحث مدفوع لان الحوادث الزمانية لا تكون الا معلومات حقيقة واطلاق العلم عليها انما يصح بعد اعتبار كون العلم بمعنى المعلوم
لا ان العلم بمعنى الانكشاف على ما عرفت غير مرة تمت تمت تمت

العلم القديم والكل الاكثر في الاشات حين الايجاد العيني كذا **قوله** لم يتصف
الزمان بصفة الى الاخف وان الزمان لم يتصف بالمضي والمستقبل بعد
للذات الواجب وبصفاته الحقيقية وان الاتصاف بها باعتبار الافعال الذاتية والصفات
الاعتبارية الذاتية فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتاب العزيز **قوله** فالموجودات
في الازل كالابد معلومة له تعالى هذا انما يصح في العلم المتقدم على الايجاد العيني لا في
العلم بذوات الذوات باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان وكان
ويكون **قوله** بل جميع حاضرة عنده في اوقاتها اي كان كل منها حاضرا في وقته ولا
يكون حاضرا في الوقت المتقدم على ذلك ولا في الوقت المتأخر عنه كان علمه تعالى بذوات
الجزئيات الى منه باعتبار الوجود العيني واقعا فيها الواقع في ازمنتها من حيث حصول
الزمان فيها حيث او فيها التنبه فمن قوله وتشمل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير
اصلا كالعلم بالكليات بحث لا يخفى فيه نعم يكون ذات الواجب تعالى منه جميع
الجزئيات الى وقته كل في وقته لا يتغير فيه لكن هذه النسبة غير العلم المذكور والذي
هو عبارة عن الى ذوات الذوات في وقت وجودها العيني وان كان مستندا اليه بما تم الكلام
يقتضي نفي المضي اي الماضي فهذا الثاويل لا يناسب مقتضى عبارتهم **قوله**
قال بعض بعض الفضلا وهذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت
ان هذا الثاويل غير مرضي عند المقق **قوله** او صفة حقيقية ذات اضافة الى هذا
انما يناسب مذهب الاشعري وغيره والمناسب لمذهب المقق ان لو
واما اذا كان عبارة عن الى من بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة له الى انه
العلم

وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة انه علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به
جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير
فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي لا تفصيل بعده وهو عين الموجودات العينية عند المص
والتعبير عنه عند البعض تعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان
وفيه يتصور التجدد لا يوجب النقص فان ذلك التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون في المعلوم
من حيث هي معلومات فالتغير بالحقيقة في الذات انما هو في المعلومات وفي العلوم انما يكون
بالعرض وتبعية المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا اغرب
ولبعض ذلك لولا ما في الانسان من الاصل لخصت مباحث العلم على الوجه الذي
لكن ما ذكر لا ينافي ما عند التامل به هو الكافي **قوله** والجواب يعتبر لان العلم انما لا يلزم كون
العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب لا يكون الا اذا كان واجب الجواز استنادا وجوبه
الى امر اخر وكيف لا وقد دل البيان على ان وجوبه ولا بد له من علة ولو العلة المقتضية
لا يدل على نفي العلية مطلقا **قوله** ولو سلم ان سلم كون العلم علة للاشياء ومفيد الوجوب كالعلم
لا بعض وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال العباد السبب علة لعلم واجب الوجود
وواجبة باقتضائه فالوجه في الجواب ان التالي المذكور غير باطل لجواز ان يجتمع الوجوب
بالغير والامكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان
بالذات والتفصيل السابق ان يقال اي شيء فعل العبد اولا ووجوب القسم الذي انما
في اي الاسباب الثلثة جملتها احب الفاعل فلنا ما في المص في شرح رسالة العلم الذي
بنظر الى الاسباب الاول وتعلم انه ليست لقدرة الفاعل ولا بارادته حكم بالجبر وهو غير صحيح

انما قال ان علم الواجب بالصحة ووجوب القسم الاول انما صح



صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم
بالاختيار والتفويض فهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل له تفصيل اسباب كلها مقدورة
ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال بعض
بعض ان قيل هل لنا قدرة على الفعل لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس
الى الاحادة واما بالقياس الى الفعل فليست القدرة الا على المقدور على ما علم واجب الوجود
منه وهو ما يجب الاسباب اختيارنا لاهداء والاهداء بقوله ويمتنع انتفاء الوجوب
والامكان بحسب رجل **قوله** فان جمهور المتكلمين انها صفة فان الفاضل في شرح رسالة العلم
المسند في اثبات حيوته تعالى ان العقلاء لما شهدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف في طرف
النقيض قال وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما
ووصفوه تعالى بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها ولهذا قال على عليه السلام اهل
بيت النبوة عليه السلام هل تشير عما وقار الالانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين
وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب
الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانين فانهما كمالها فانها
تتصور ان عدمها نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما
احسب والى الله المفزع انتهى هذا الكلام حق دافع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية
على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته تعالى الحقيقية عين ذاته فمن قال انها الحي هو الدراك
الفعال وهذان الوصفان له تعالى بذاته ويعني قوله بذاته ان وجهه كاف لحيوته فان وجهه هو
كونه يصح ان يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو الذي يكون بحيث يصدر الفعل عنه

والادراك وذلك على وجهين احدهما ان يكون وجه هو عينه والثاني ان يكون عين الشي بعد زائد عليه وجه لكونه الان فانه لم ينضم الى الجسم الكفر لم يوصف بالعلم بانه حي لو كان وجه الحيية هو عينه لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان الحيية لواجبه فان الحيية تعالى كونه بحيث يصح عنا فعال الحيوة انتهى **اقول** قد مر ان الوجه الحقيقي يكون الشيء باعتبار موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذا الحيوة الحقيقية فانها يكون الشي باعتبار حيا ولما كان ذات واجب الوجود تعالى باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته تعالى وكذا الحال في الصفات الحقيقية في العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تعالى ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وبما قررنا توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته لان الصفة ههنا بمعنى المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته لا الصفة الحقيقية بمعنى المبدأ فيرد عليه لزوم العبارات اي تعدد في الاسماء لا في الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب تعالى وغيره **قوله** ولنا منع وهو ان نفي الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية فان المص وليست زائدة على الذات اعلم ان الداعي عند المص وهو عين الذات في فصل الدليل على الارادة التي هي امر يرجح احد طرفي المقدور على الآخر ليست بزائدة على الذات والازم التي في الارادة كالتزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كالتزمه بعض مشايخ المتكلمين وكلاهما محال فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونها عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة و



القدرة وباعتبار انه عالم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال الشيخ في رسالة العلم بعد ان بين صحة الصدور واللاصدور وهي المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد المقدورين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي تسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلية بذاته لنفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل منه فلم يكن فاعلا على ذلك الفعل اذ المعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ثم فان صدور ذلك الفعل عنه لو سلمنا انه يستعد للقدرة عنه كان مقابله الكلي مقابلا لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي صدور منه ذلك الفعل كما لو كان مقابله الكلي الصدور عنه ويكون فاعليته وعلية تعالى بذاته علي ذاته فتامل انتهى **اقول** خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال في الاوقات المعينة لكون الارادة والتعلق الازلي بوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال في الازل ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح كما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الفلاسفة حيث سئل الحكماء عن مخصص ايجاد العالم في الآن الذي اوجد وليس قبله زمان بعد ان سئل الغزالي عن مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصص مبادئ الافلاك ومخصص مقابر حركاتها واجاب عنه بان هذه الامور من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي اوجد فيه هو ايضا من مقتضيات النظام العالم **قوله** فذهب

قوله مندفع بالتخصيص يمكن توجيهه بوجهين احدهما ان المراد انه يجوز الترجح بلا مرجح في ضمن الترجيح بلا مرجح وهذا القسم من الترجح جائز
والترجح الكلي الذي انما هو الترجح الذي لا يكون في ضمن الترجيح بلا مرجح عند الارادة وثانيهما ان المراد ان الترجيح بلا مرجح انما يستلزم
الترجح بلا مرجح اذا لم يكن الترجيح بالارادة اما اذا كان الترجيح بالارادة فلا يستلزم الترجح بلا مرجح فالترجيح بلا مرجح لا يستلزم
الترجح بلا مرجح مطلقا وكلاهما منظور فيهما اما الاول فلان الترجح بلا مرجح باطل مطلقا سواء كان في ضمن الترجيح بلا مرجح اولا
والتخصيص فيه كتخصيص القواعد العقلية واما الثاني فلانك قد عرفت ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح مطلقا
سواء كان الترجيح بلا مرجح بالارادة او بغيرها تمت تمت

الا ان يقال ان الارادة قديمة وتعلقها حادثة ولا حاجة لا مرجح في
هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح اي الممتنع الترجح بلا مرجح
وما قيل من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجح بلا مرجح مندفع بالتخصيص ولئن كان جاريا
اي ان كان الارادة حادثة احتاج الى امر حادث ويلزم التسلسل **قوله** لزوم التسلسل او تعدد
القدماء لازم على كل حال اي اقول قد عرفت ان الداعي هو علم الذات عند المتكلم
فمقصود المحقق من قوله في حاشيته ان الارادة غير الداعي انها غير الذات والا لزم احد
الامرين المذكورين بكلام المحشي ههنا في غاية السقوط **قوله** السمع والنقل دل
على اتصافه تعالى بالادراك **اقول** مراد المصنف من هذه العبارة انه تعالى متصف
بالادراك ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتها هو نفس العلم بمتعلقاته الذي
هو المدرك باعتبار الوجود العيني فانه مادام ... ففي عبارة الشريعة السميع والبصير
يعني العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها العيني ولم يذكر سائر اخواتها
بالمعنى المذكور في المصنف في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس و
اشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري تعالى بالسميع والبصير دون الشام
والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات لكن ثبت من الشرع انه تعالى
متصف بالادراك او ثبت انه عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته تعالى بذاته عالم بالمسموعات
والمبصرات وسائر اخواتها بالوجه الذي يدركها الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات
بذاته بدون الاحتياج الى الالات لان العقل يدل على انتفاء الالات **قوله**
يعني ان السمع دل على كونه الواجب تعالى سميعا بصيرا هذا التخصيص لانه يثبت عموم عبارة

٣٧

ضرورة اذ ه

عبارة الشرح من المدارك لتوان يعني ان السمع يدل على انه متصف بادراك جميع ا
المحسوسات من نوع يجوز العلم المطلق والعقل دل على انتفاء الالات اي انه تعالى بذاته
يدرك جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات بحسب الوجود العيني
وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذا عالم بذاته بجميع المذوقات والمشمومات ومدركات
اللامسة **قوله** وهذه الحجة لا بد فيها **اقول** لما كان معنى الحس فيه تعالى هو الادراك
الفعلي كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه تعالى مدرك لجميع المسموعات والمبصرات فحاصل
هذا الدليل ان كمال المبدء لا سيما كونه مع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات
والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في ان كمال المبدء مع كمال التجرد فيه تعالى
وبهذا ثبت انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا لا يدل العقل
الا على كونه تعالى مدركا سميعا بصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ الادراك و
السمع والبصر في معانيها التي انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيها المذكورة فيكون
بالعقل ايضا وما قال سيد المدققين من انه لا شك ان السمع والابصار نوعان من
العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو بالنظر الى معلومهما بوجهين مخصوصين بهما
ولان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تعالى عالم
بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات
بالوجه الذي يدركها الحواس بذاته فيكون له تعالى هذان النوعان من العلم بذاته اذ لم يقم
دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النوعين من العلم لا بد ان يكون بالحواس واذا كان
له هذان النوعان من العلم اللذان هما السماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر فعلى هذا

يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع
وكذا البصر كالعلم نفس الذات ولا فرق الا بالاعتبار كلام حق وهو بعينه
تحقيق المقام في جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه لا غبار عليه على ما قرره
المصنف لان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة في الخارج
واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور من كون منع الشركة انما هو في نحو الادراك
الجزئي فكلامه المذكور ههنا متعين كما لا يخفى **قوله** وايضا لا سبيل الى بيان استحالة
النقص في **اول** لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص
والآفة على الواجب الوجود تعالى ولا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة
هذين الامرين على الواجب تعالى **قوله** وذهب الشيخ ابو الحسين الى وافق المص
في ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكنه خالفه في كونهما
زائدين على الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك
للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات بذاته هو السميع وما قيل
من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين الصحيح منهما الى العلم كيف ارتكب البلغات
مع ان ظواهر النصوص تدفعه بل نقول الذاتية والاحتياج الى الآلة انما هو
في حقنا فان الباري تعالى مدرك المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته بلا
... على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين انه تعالى مدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فالبحث
عن تحقيق هذين الادراكين لرجوعهما الى العلم بل الظاهر انهما صفتان زائدتان
على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع



السمع باثبات صفة اخرى بل انها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه الى العلم وليت
شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع انه شبهه وطريقته التي فيها على ظواهر النصوص
لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى
العلم كما قرره هذا المحقق كان ذلك كافيا في تميز ادراكيهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى
فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فانه بمجرد اطلاق لفظ السميع
والبصير في الشرع على الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فيلاحظ
ان الابصار والسماع فينا كيف الادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالتبين
خصوصيتهما بعلم ان استعمالها في الباري تعالى كالسمع للحس لا يبعد ادراك المبصرات
المسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكون راجعين الى العلم **قوله** وذهب بعض المتكلمين
استدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللبن مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين
فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فذلك
الزائد هو الابصار وضعفه ظاهر لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر العلوم
فان في كل فرد او لونا من العلم زيادة خصوصية ليست في غيره واما ما قيل ان هذا الاستدلال
انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس
لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة
سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات مع خصوصياتها بطريق الالهام الحضوري
بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فيندفع هذا الاستدلال ثم **قوله** والجواب ان
كلا منهما صفة فيه بل الى هذا الاثبات مذهب المص والاولى ان يقول كلا منهما نفس الذات

الواجب الوجود المتعلقات صفاته كالعلم والقدرة **قوله** المقدورية قدرته آه

يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها الكلام الدال على المعنى

المراد الى الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على الكلام من القائه وهو معنى التكلم الثابت

بالشرع فيثبت الكلام بالكلام معنى آخر ما التعلق بهما به التكلم لو لم يكن كلاما لكلام

حينئذ **قوله** احدهما ان كلامه تعالى صفة له قد عرفت ان للكلام معنيين معنى النفسي

الاول ما لم يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي نفس ذات

الواجب تعالى عند المحقق متكلم قديما بلا قيد القائم وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس

الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى **قوله** فاضطروا الى القدح في احد القياسين اه

لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني

على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق ان النزاع بين ذينك القياسين انما نشأ

من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان حكم الواحد الاخر

فيه **قوله** والحنابلة قالوا الى قيل لعلهم لم يذهبوا الى القديم وخشوا ان نسبة الحدوث

الى كلامه تعالى اهانة او يكون اشتهار من اطلاق الصفات على المصحف وتوابعه لاجل ان

لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم الذي هو ذاته تعالى ونقل كلفوا بالقول بان كلامه

تعالى مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى آخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا

اللفظ عليه لئلا يذهب الى قولهم على ان مرادهم منه المحدث لانهم اعترفوا بكونه

بهذا المولف مفترى وقالوا انه مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا

اليهم انهم قالوا بقدمهما **قوله** واقول مراد الشيخ ان قول الحنابلة باطل بلا اشتباه الى دليل

٣٦

الثاني وبل ولا منع لنا وبل اجزاء الثاني وبليات المذكورة لوما الثاني وبل الذي مراده تقدم الكلام

قدم علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان الحكم بها قديم الحق والاولى

الاعتراض على الثاني وبل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والنوص لهم انما نشأ من التعصب

المتبري منه اهل الحق **قوله** ينبغي ان لا يعضهم الى كفرت هذا على جهلهم بقصد كلامهم لكن ثم

الذي كتب فيه القرآن سابقيا بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد الثاني وبليات

المذكورة لبعد سدود هذا الحكم المذكور بحكم له اهذا مسكه **قوله** والكرامية وافقوا الحنابلة

وان كلامه تعالى حروف واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد

فان صاحب المقاصد فان بنيه لآرات الكرامية لم يعرض الشراهم الى بعض وكذا في الفقه الاكبر

اشنع من لفقه الكرامية قالوا بان المنتظم الحادث قائم بذاته تعالى وان المنتظم قوله انه لا

كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث فكان كلام له

ابتداء لكن كان قديما بالذات غير حادث القدرة ولكن كان مباينا للذات فهو محدث

ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على البقاء انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم **قوله**

ونفى كونه متصلا انه اي خلق الكلام على قصد الالقاء عنه تعالى واعلام الغير فان دفع ما قيل

من انه بمجرد الخلق كما لا يلزم التكلم كما لا يلزم في حق كلام زيد عند خلقه على ما هو مذهب الاشعري

كلية تعالى ولا خفاء عليك لتبين العجلة على ان هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية وغير

حادثات فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة

على ذلك التاليف وخلقه في هو نفس ذات الواجب تعالى عند المحقق فانه تعالى بذاته قادر

على تاليف الكلمات **قوله** لكنهم قد خالفوا صغرى القياس الاول هذا اذا لم يحمل الكلام

المذكور فيه على معنى النفسي أو على تقدير هذا الحمل يلزم قدم الكلام الأكبر الغير الأولى ان
أريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية أي إيجاد الكلام بالفعل ويثبت القدم عنه إن أريد
بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية **قوله** وإن عبر عنه قالوا إن كلامه تعالى ليس من جنس الأ
صوات والحروف قد عرفت أن للكلام معنيين أحدهما النفسي وثانيهما ما به التكلم فإن
أراد القول بأن كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات أنه تعالى ليس من جنس الأصوات
والحروف فيرد عليهم أن التكلم مطلقا ليس من جنس الأصوات والحروف وأنه لا معنى لقولهم
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الذي لا يترتب على كونها ظاهرة ولا خفي
ولكن الصحيح على هذا التقدير أن التكلم بأنه معنى قائم بذاته وأنه قديم لأن المراد بالتكلم المعنى الانتزاعي لصفة
الذي هو القدرة على تأليف الكلمات وإن أراد بالكلام المذكور ما به التكلم فلم
يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تعالى لما عرفت بأن الموجودات في الشهود العيني فإنه
بذاته تعالى كما ذهب إليه بعض الحكماء وإن ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم الأزلي الشهود العيني
ويرد أيضا عليهم أن الكلام بهذا المعنى متعدد بحسب ذاته كالألفاظ الدالة عليه
فقولهم إن كلامه تعالى واحد عندهم وأما ألفاظه الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء
فإنما هو بحسب التعلق فإن هذا الحكم إنما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم إلا
لأن يراد به العلم الإجمالي الذي هو عين ذات الحق والعلم الانتزاعي الإجمالي الذي هو
منتزع عن ذاته ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بأن الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم
بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف مبني على حمله على العلم الإجمالي هو
غير زائد على ذاته لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع إلى الحكم بقيامه بذاته تعالى لو أول بالعلم

بالعلم الإجمالي الواحد الزائد على ذاته تعالى الرجوع المذكور رفع للنزاع للمعتزلة معهم الأفعال دقيقة
وتلك الزيادة لا تصح إلا في العلم الانتزاعي الواحد الزائد في التعقل **قوله** وقد حرروا صور
القياسين الثاني ولعلهم لم يقدحوا في صغرى هذا القياس إذا أخذوا الكلام الذي هو موضوع
بمعنى الكلام اللفظي وإنما قدحوا فيها إذا أخذوا الكلام بمعنى الكلام النفسي ثم تصحيح القياسين
المذكورين بأن جعلوا الكلام المذكور في القياس الأول بمعنى الكلام النفسي والكلام
المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي وإنما صح أنه لو جعل الكلام المذكور في الدليلين
بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس الثاني ولو جعل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في صغرى
القياس الثاني وإن جعل بمعنى الكلام اللفظي الأول ولم يصح معنى [illegible] القياسين
على النحو المذكور لم يقدحوا **قوله** لأن الكتابة تصوير اللفظ إلخ قيل عليه إنه لا يلزم من كون
الكتابة تصوير اللفظ بحروف الهجاء أن يكون المكتوب لفظا فإن نقش الفرس على الجدار
مثلا تصوير الفرس لتنقش في الجدار أن المنقوش ليس فرسا بل نقش المشهور وكذا
المكتوب صورة اللفظ المنقوش لا نفسه **قوله** لا يخفى إلخ فإنه لما كان الكتابة تصوير اللفظ
كان اللفظ مكتوبا أي مصورا لا محالة فإن كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم
لكون المكتوب عبارة عن المصور وأيضا [illegible] العادة جارية بأن يقال إن الألفاظ
مكتوبة وأراد أن هذا القول أن الصور الدالة عليها مكتوبة وينقض هذه العادة
يقال لكن الكتابة تصوير اللفظ وإلا فبالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الألفاظ
لا تصوير الألفاظ ولا يخفى حال نظر الكتابة كالتنقيش إذ النقش في الفرس وغيره **قوله**
وجوابها أنه لا نزاع في إطلاق اسم القرآن إلخ قيل في هذا الجواب نظر لأنه أو لا لأن

فلان المتواتر من ائمة الدين على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من
الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد عليه السلام وفي البيان القياسين
المتعارضين المذكورين جار بان فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم يردوا القرآن
المذكور بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض
الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك لا يكفي لظهور
انه ليس القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه
القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي
والعبارات وليست هي باسرها ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود
الذهني فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض وفي الكتب ان بعض الاعيان
جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لفظ صفة بذاته ولا قيام بها
بغيره وجه وجيه انتهى **اقول** هذا الجواب ليس جوابا من جزء ان القياسين المتعارضين
وكلامه تعالى بل جوابه انه معنى القرآن وكلام الله تعالى منهم في الالفاظ و
العبارات بالدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين انما دلا على ان القرآن
والكلام يطلقان على الالفاظ ولما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين
ولا يخفى عليك حال قوله في البيان القياسين المتعارضين المذكورين جار بان
فيه فان اي ريب ليس الا القياس الثاني كما قال الشيخ فيلزم انهم قدحوا في مقدمات
القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي الخ فهو ممنوع
بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني فقد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني



الكلام النفسي ام لا فان الاشاعرة قالوا بان الكلام النفسي صفة حقيقية له تعالى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية والمعتزلة
ينازعونهم في ذلك فاذا ذهب الاشاعرة ارجاع الكلام النفسي الى العلم والقدرة فلا يبقى الا النزاع في لفظ الكلام النفسي على
العلم والقدرة وهذا نزاع لفظي لا يكون معتدا به في البحث عن المسائل شمس رحمة الله

الذهني فان مسميات الاسامي والعبارات متدرجة عندهم في الاعيان الثابتة فهي
عندهم قديمة باعتبار الثبوت فانه بذاته تعالى على ما قام العلم بالاعيان الثابتة
بذاته تعالى فقوله فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض ممنوع نعم يرد عليهم ان مدلول
الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل ويتعلق فيما لا يزال
بالامور المتعددة كما قالوا فتصحيح مذهبهم كما مر سابقا يحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على
تأليف الكلمات فان ذاته تعالى بذاته قادر على تأليف الكلمات والقائها ويرجع
الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين ذاته تعالى ويصير النزاع لفظيا **قوله** نقل
احد منا ان سمع كلام الله تعالى ويدل عليه قوله وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا كلام الله تعالى لكن لا نسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه موسى عليه السلام
فانه يسمع من الله تعالى من غير تكيف الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام هو الله تعالى فهذا هو وجه
اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة
الا انه لم يذكر فيه قوله من جنبه وهو معتبر في كل الوجهين الاخيرين كما لا يخفى **قوله** وهو انه
سمع كلامه الازلي لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع
له نوع من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لانه علم ازلي
هو عين ذات الواجب تعالى فيكون معنى قوله كلامه الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليا
فيكون الازلي وصفا للكلام كما متعلقه واي ما كان المسموع ليس الا الكلام بمعنى
ما به التكلم وهو ليس ازليا الا بما جرى ان الله وبين المذكورين الى ريب في الكلام اللفظي

في جميع الوجوه ولا حاجة الى ما هو ذكره في هذا الجواب وان قيل ان الكلام الذي
هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجه الثاني له معنيان احدهما اللفظ الدال
على المعنى المراد بالحق باعتبار الوجه الثاني الذي محله كون ما يسمع في المنام او الفعل مع
الالهام المعقود بينهما المعنى الذي هو مقصود بالذات بالحق واللفظ الدال عليه وهذا
هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي الظاهر هذا [illegible] ان حقيقة المدهش الظاهر الحقيقة الكلية
سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل [illegible] اللفظ الدال عليها انما هو جهة باعتبار
الدلالة عليه وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه جدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي
عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالحق واللفظ عليه بحيث لو
امكن الحق هذا المعنى بدون الحق اللفظ يكون كلاما والحق انه التكلم فليس خصوص اللفظ
شرطا لانواع الكلام في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي
وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي بينهما او
مجاز في احدهما فكيف يصح ان يقال بدون الصوت والحرف والفهم سمع موسى ع الكلام الذي بلا صوت
وحرف بالمعنى الثاني هل يسمى به بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه تعالى يسمع الكلام
بلا صوت وحرف قلنا اما الجواب عن الاول فهو على مذاقه ان اطلاق الكلام بمعناه
التكلم على اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ
الواقع وينبئ عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة كمعاني الالفاظ الذي
او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعنى المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية والمشعرة عن
الطلب او التخيير او التمني كالانشاءات فعلى هذا يتحقق للكلام الاطلاق بالاشتراك

٣٢

بالاشتراك المعنوي على مذاقه اسمان بلا صوت وحرف وفي الظاهر ان معاني الالفاظ
هي المنبئة عن الواقع والمشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان تسمية الكلام بها بالحقيقة
وفي غيرها انما يكون بالمجاز لشهرته فيه ولهذا قال الشيخ ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فالرازي لما قال
اطلاق الكلام على معاني الالفاظ انما بطريق المجاز كما هو رأي المعتزلة او بالحقيقة بان
يكون تسمية الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور كما
هو رأي البعض وتحقيقه ان الله تعالى [illegible] واما الجواب عن الثاني فهو لان المراد بما
ليس الا الاطلاع الحضوري لمثل الملقى اليه الكلام لمعنى المذكور الذي يتعلق به التكلم الذي هو
الفاه والجواب عن الثالث فهو لان الحق ان موسى ع كلا السماعين فانهما يتحققان
من ما دام الملقى اليه متعلق به لمثل الملك والمناب واما اذا لم يبق لتعلق الملقى اليه تعلق باحدهما
فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام [illegible] واما الجواب عن الرابع
فهو لان الدليل على ما ذكرنا انه لم يسمع ما سمع موسى عليه السلام لم يكن له اذن سامعة على
تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع بلا ذات الصوت بان كان
له اباء في الهواء قلنا على تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل
ان موسى ع سمع من جميع الجهات والى مثل ان الكلام في الان انما يتعلق بالالفاظ
اولا وان كان المقصود الاصلي منه الحق المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا
ثم يحصل له الكلام الذي بلا صوت قائم بها واما التعلم بالنسبة الى الله تعالى في الوحي
هو الحق المعاني اولا ثم الحق الالفاظ باعتبار الوجه الظاهر المثالي او بالملك المنزل

وجاز ان يحصل اصحابه بذلك النوع من القى الالفاظ بتبعية القى النوع باى الهواء
وذلك الجواز هو منشأ تعلقات تعلق الباري جل وعلا على تلك متعلقات لكلام الان على
غالب فى علم ذلك واما الالهام الالهى فهو الذى يسمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسى
القى النوع فى القلب فيفهم القى الالفاظ الدالة عليها **قوله** كما يرى فى الآخرة ذاته تعالى
سيجيء تحقيقه ان غير الله تعالى لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية
**قوله** وهذا على مذهب كما يرى الا كيف عليك بعد الاطلاع على ما مر ان الرؤية
انما هو قسمان من الاطلاع الحضورى ولهذا صح تعلقها بغير المحسوسات قوله لكن لا بغير الصوت
والحرف قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضورى على طبق ما يلقى اليه
فان قيل فعلى هذا الا كيف لخرق العادة مدخل فيه لما تقرر ما نحن فى هذا المقام لين
هذا الطريق خرق العادة قلنا ما هو خرق العادة ههنا الذى يطلع الى لمعة
المعانى التى هى الملقى من التكليم وقبل الاطلاع على الالفاظ الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ
لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية بان يطلع الى طبع النوع بعد الاطلاع على الالفاظ
الدالة عليها فى جهة مخصوصة **قوله** وثانيها انه يسمع الصوت لا من خفاء فانه اذا كان
سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا فى الاعيان لان الصوت ما يحتاج
الوجود الخارجى انما يقوم بالهواء فلا يصح حقيقيا لا لاخبر فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعلى الآن من
يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول فانه ما فى الباب انه لم يعتبر فيه الصوت فيه الوجود الظلى
المثالى فان حاصل الجواب الاول ان المسموع بلا صوت وحرف موجودين فى الاعيان
ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثانى ان المسموع انما يسمع من جميع

الجهات وهذا المسموع لا يمكن ان يكون بالصوت الموجود فى الاعيان كما لا يخفى فهذا
المسموع الذى حكم عليه بانه صوت فانما يقال له الصوت ما هو مسموع فى المنام من
الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلى المثالى فحاصل الجوابين واحد لا تغاير الا
باعتبار العبارة نعم كون حاصل الجواب الاول على ان المراد من ان المسموع بلا صوت وحرف
مطلق اى سواء اعتبر وجوده العينى او المثالى كان مغايرا للجواب الثانى ثم حاصل الجواب
الاول ان المسموع انما هو المعنى الملقى بغير الالفاظ المعينة وبغير وجوده المثالى
وحاصل الجواب الثانى ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجوده المثالى وحاصل الجواب
الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة فى الاعيان بايجاد الله تعالى بغير سبب الخلوق
ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور **قوله** وثالثها انه يسمع الى هذا الجواب
ليوافق للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من نحو نبات الشجرة
المشهورة والطور وليس كذلك لان الوحى على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمع غيرهم
من اى قرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثانى فان تحقق الالفاظ
باعتبار الوجود الخارجى الذى هو التحقق فى الهواء ليس شرطا للوحى قبل ظهوره فى لسان
الانبياء عليهم السلام والحاكم على ابائه منه ولذا جاز بعد رشده له تنبيها لمحمد الاتمام
الفعل **قوله** وان الكلام هو المخترع فى لسان الملك هذا الاختراع لا يخلو الا ان
يكون فى عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى التقدير التى تسمى الاختراع انما يكون
على سبيل التشبيه وجميع الامم الثلثة واقع على ظاهر كلام اهل الشريعة واما الحكماء
والمتقدمون من المتكلمين بانه الق يتمكن التسمية الا غيرهن فى الكلام المنزل اولا لا يكون

بالصوت القائم في الهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت مقدم على الانزال في عالم
المثال المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود العلم الالفاظ في عالم الملكوت
انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي واما الوجود الذي
يسمى الاشراقيون ما في عالم الملك بالنسبة اليه ضعيف فتعلم ذلك واى ما ان الكلام اللفظي
له اربعة اعتبارات بعض اعتبارات منها الحكم عليه بانه لم يكن في الوجود ولذلك كان بالمجاز
احدها اعتبار انه قائم بالهواء وبهذا الاعتبار انه موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار
في الوجود وثانيها اعتبار تحققه في عالم الالفاظ الذي يسمى عالم المثال ويكون له فيهذا
العالم حدوث بالتدريج ولقاء جميع اجزائه واما انه يكون له حدوث في هذا
العالم دفعة كحدوث النقش الحاصل في قطعة الشمعة من وضع الخاتم المنقوش
عليها فهو ممتنع عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها اعتبار انه راسخ في العلم في
عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي حدوثه تابع للبقاء ورابعها اعتبار انه راسخ
في العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا بكونه مخلوقا
وكان سائر الممكنات ثابتة في ذلك الاعلام بجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي
هو عين الذات عند المحققين متعلق بجميع المنفيه بالمعلومية بهذا العلم بجملتها الكلام
اللفظي العيني الذي يصفه وراء المعلومية وهو كونه متعلق التعلم الازلي الذي هو عين
الذات لا مغايرة بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي
عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في الخارج موافق لما وجد في الذهن في الحقيقة
كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة المهية للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات



والمجردات ولذلك كان للكلام اللفظي في كل من واحد منها بحيث لو استعمل فيه الكلام
كان حقيقة وهذا هو منشأ ما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري لان الكلام
النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار
اندراجه في العلم القديم الذي هو عين الذات للواجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم الذي هو عين
الذات للواجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته تعالى قديما ولا نزاع للمعتزلة في ذلك
بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التعلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم
الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى فيها وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معنى
هو معنى الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي حكاية عن الامور الى رجية او مقتضية
للطلب او مشعرة بالتمني ونحوه وهما اللفظ لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم
على العلم به اي العلم الاجمالي المتقدم الذي هو عين ذات الواجب تعالى بانه
قديم **قوله** فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية **اقول** الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن ذات الواجب
وظني ان من حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير
للعلم والقدرة وغيرها على الذات فان ذاته باعتبار ذاته تعالى الحقيقي الكلام
المعنوي في العرف لتكلم الحقيقي وهو عبارة عن ذاته من حيث هو الحقيقي الكلام
المعنوي او اللفظي الذي يصح ان يكون متعلقا وهذا نحو من العلم والقدرة وغيرها من
الصفات الحقيقية باعتبار **قوله** احتراز عن مذهب العلم الحقيقي الازلي قد
عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كونه ذا ...

لحيث يتصف الله بالكلام اللفظي او معنى ذلك المعنى لسبب او بمعنى العلم بما يتعلق به ان العلم الازلي
الذي هو غير زائد على ذاته لكن يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو
العلم فوصفه بالازلي وصف كاشف متعلقه في علم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول اقرب
في الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي ذهب اليه الفاضل محمد بن ابو
صفة بالازلية لكن قوله على ان الكلام اسم المدلول الخ لا يلائم الا المعنى الثاني
وهو الجواب بان كلامه تعالى في الازل لا يتصف الخ وذلك لان معنى كلامه تعالى في الازل انه
هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى والعلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم الذي
وهو ايضا غير زائد على ذاته **قوله** وكيف هذا مع القول بان الازلي مدلول الكلام
اللفظي اي قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى
العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وذلك يندفع التعارض الذي ذكره **قوله** ولكن القول
بان المتصف باللفظي لا يصح لان المتصف بالمعنى وبقيته هو المعنى الذي هو مدلول
اللفظ بالحقيقة وبتبعيته الصافية بما يصف اللفظ اي انت تكون مدلول اللفظ
اي الثابت هاهنا لا مشاحة في المدلول الذي هو الازلية الا باعتبار العلم الاجمالي الذي
هو غير زائد على ذاته فوصف المدلول الازلي انما هو وصف كاشف المتعلق كما مر غير مرة
فلا تغفل وسيأتي زيادة بيان لذلك **قوله** لان المعنى القديم لا شبهة في انه لا معنى
للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ وبهذا فوجب حمل كلامهم على احد المذكورين
ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم
ثم يكون الكلام بمعنى الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زائد على



على ذاته تعالى فيندفع التعارض المذكور في كلامهم بلا تمحل **قوله** واجاب عنه عبد الله بن سعيد
بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي الخ هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس معنى التكلم
الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته عند المحققين او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان
هذا الكلام لا يصح الا باعتبار بعض المعاني فلا تغفل **قوله** فتنوعها انما هو
لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يصح لو كان المراد بالكلام الازلي احد المعاني المذكورين
في كلام الاشعري لذلك الواجب الوجود لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في تكلمه الا امر زائد
على ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث يتصف الله بالكلام اي الذي به التكلم ولا يحتاج الا ما به التكلم
فان ذاته كاف في اتصافه بانه التكلم وانت فيه فذاته تعالى علم اجمالي بالكلم بل تعالى فذاته
كاف في التكلم واتصافه به التعلق به التكلم لكونه الوجود باعتبار انه راجح في المعلومات
بالعلم الذي هو غير زائد على الذات وان للاشياء كل وما به التكلم وهو الصورة الخيالية
للالفاظ اما الصورة الخيالية لمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى الته وفيه التكلم
الى الخيالي او ما في حكمه والى ذات الواجب فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم بتكلمه
تعالى غير زائد على ذاته ولا يحتاج الى امر زائد على الذات في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعالى
الى ما به التكلم كنسبة الصورة الخيالية للالفاظ الخيالية فذاته تعالى من حيث هو مثبت للالفاظ في
الالفاظ ومن يزهها بسبب كاف لكن للالفاظ ومنزها لكونه الوجود الاجمالي ووحدة بهما
لو تاملت يرجع ذلك الوجه وتلك الوحدة الى العلم الاجمالي بها ولذا قيل الكلام النفسي
القائم بالمتكلم هو مثل اللفظ او المعنى فيكون كلام الله تعالى هو الكلام النفسي باعتبار انه
مثبت في صقع الربوبية في مكمن الغيب لكونه الى الثبوت العلمي على نحو العلم الاجمالي وترتيبه

عبارة عن التعلق بما الظهور في عالم الممكنات والشهادات وهذا ماخوذ من كلام الشهر
ستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للتغير نزاع في تحقق المعاني المذكورة بين ايديهم
لكن الاولى اطلاق الكلام على الثاني بمعنى التكلم على علمه تعالى الازلي بما به التكلم بالحقيقة وهو تكوين
في ذلك وغاية التوجيه الاشعري ان في لذات الواجب تعالى تكلم عن ازله على ذاته وبتكلم
الازلي ما به يتعلق في ذلك التكلم في الازل وهو الكلام الازلي ولكنه في تعين التكلم الازلي
علمه تعالى الازلي بما يتعلم به والعلم الازلي بما يتعلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا نفس
كالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه تمحل فان التكلم لا يتعلق الا
بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية تاويل كلامه ان في تحقق في الازل التكلم وما به
التكلم وهو الالفاظ الوجودية والاعيان وعلم بثبت الالفاظ وهو الكلام النفسي في
الكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام
اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق كالفاظ ما لا يرتضيه المعتزلة والائمة على تقدير
صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل
ان كلامه بلا تاويل يا جد المعتزلين المذكورين في نفي الكلام الازلي لا الاصلا **قوله**
وهذا الجواب مشهور بين الجمهور اي والتحقيق ان ذاته تعالى كيف يقتضي التكليف
والامر بعد ايجاد المكلفين نظرا الى ان ذاته تعالى بذاته يقتضي التكليف وان ذاته تعالى
منشأ للتكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشأ الامر متحقق في الازل ونظرا
الى استمرار الامر الازلي وهو منشأ الامر الى ان وجد المامور وانه بعد وجوده يصير مامورا
بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل **قوله** السر ان الكلام اجمع منه الا ان

الادلة انما تنهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني ومعناه باعتبار كونه مدلولا له
بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي وهو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد
عن ازله على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه فيقتضي القاء الكلام للاعلام وهو
واحد عن ازله على ذاته عند المحققين **قوله** فيه اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق ا
الحروف الدالة ~~الا وان في بمعنى خلق الحروف الدالة~~ الا وان في تعالى بمعنى خلق
الكلمات الدالة على المعاني ويعلم ان التكلم اي اثبات هو خلق الكلمات المذكورة بالمعنى
مع قصد الاعلام للمعاني المترتبة وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته بحيث تقتضي
القاء الكلام الى الغير بطريق وجوه وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته تعالى
وهذا صفة غير العلم والقدرة **قوله** وللاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده
اه اي لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم بمعنى بحسب اللغة انما هو من قام به
التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني
انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ما له والقاؤه الى الغير للاعلام **قوله** لا من اوجد الكلام
ولو في محل اخر لا يخفى ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال
ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام **قوله**
للقطع بان موجد الحركة اه لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام به الحركة ولهذا
لا يسمى موجد الحركة في جسم اخر متحركا ولا يخفى حال نظائره **قوله** بل وان علمنا ان موجده
اه لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف التكلم هو الالقاء على قصد الاعلام سواء كان
ايجادا حقيقيا او القاء في الصورة المذكورة المتكلم هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام

ولذا كان موجد الكلام هو الله تعالى **قوله** فالكلام القائم بذات الباري تعالى وقد عرفت ان
الكلام القائم بذاته تعالى هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهي الالفاظ الدالة على المعاني وبينهما
الدالة على امور اخر بناء على التعميم المذكور في شرح كلام المواقف ان كلا منهما **قوله**
فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده اه لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى الذي يجده
فكيف يصح ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا يتجه الكلام المصنف رفع الله درجاته في موقعه
فان اطلاق الكلام على المعنى الالفاظ اي لانه غير معقول بهذا المعنى قول المصنف والمعنى
ان الكلام النفسي القديم وهو معنى الالفاظ غير معقول فان قيل مراده في الكلام النفسي
القديم لذاته العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة المصنف
الموثق لم يتم منه رائحة النفسية والتعصب ولهذا اي بعض الفضلاء ان في قول المصنف
قول المصنف والنفسية غير معقول حيث لم يقيده كلام النفسي او النفسي ايما لطيف بان اثبات
هذا الكلام بارتكاب التمحل لا يليق الا بالنفسية والتعصب **قوله** وقد نزهنا في كتب
المسموعات اه اقول قد ذكر في ذيل البحث المذكور ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم
بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار على ما لا يعلم هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله
في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق
وقد استوفينا الكلام في ابحاثه المتعلقة على البحث المذكور في شرح الهمم لنا في الكلام بمعنى العلم
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب **اقول** لو كان باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكنهم
ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات
بحيث يفيض الحق الكلام المطلق ويصح كلامه بلا تاويل الى ما ذكره صاحب المواقف او قصيده



اراد بالدلالة الالتزامية دلالة المعلول على العلة ودلالة عقلية لان الالفاظ يدل مع كونها الالفاظ مما يمكن ان يطلق
لا المعنى الكلام لا دلالة لفظية وضعية كما هو مصطلح اهل الصناعة اذ قد عرفت ان الدلالة الالتزامية من افراد الدلالة
اللفظية الوضعية الحق بل الدلالة العقلية وقد تقرر الطلاق لفظ الالتزام على هذا المعنى غير مرة والامر فيه هين
عبد الحق رحمه الله

المواقف ولعل باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة امر **قوله** وهو القديم عندنا هذا انما
يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر
واما المدلول المطابقي فلا خفاء في انه لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي انتفاء وجودهما
الا العدم فان اللفظ مثلا قائم في وجود المدلول المطابقي سيان في الحدوث **قوله** واما
العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالته اه اقول المتبادر المشهور في استعمال الكلام انما هو العبا
رات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونها حقيقة فيها ولذا قال المص في شرح رسالة العلم
الاصل في الكلام انما هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه لتحصيل
التفهيم بين اشخاص النوع ووجه انه لا يتصور الا بعد العلم بالمعنى وتقرير ترتيب المؤلف
في الذهن يمكن ان يؤلف الكلام منها فيعرف الناس كالمنطقيين والمتكلمين اسم الكلام على
التقدير في الذهن وبعضهم كالمتكلمين على ذلك العلم المتقدم ليعرفونه بالكلام لورود الشريعة بذلك
اذ لولا ما توهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد على العلم قديم غير مؤلف
ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد محدث او قديم مؤلف مسموع لكن يطلق المسموع ومنهم من قال
انه مؤلف مسموع والذين يقولون معنى ولسانه قديم لا يتكلمون في معنى قولهم انتهى **اقول** قد ثبت
بقوله الاصل في الكلام الان منع الحق المقرر لهذا المعنى اذ ما يستعمل فيه الكلام والكلمات
فانه المجاز لغة الالفاظ والموجودات العينية والعلمية بالالفاظ كما ورد في حق عيسى ع وكلمة
القاها الى مريم وقال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين صلوات الله عليه انا كلام
الله الناطق وكما قيل ان بسائط الموجودات حروف ومركباتها كلمات فان قلت

يمكن اثبات اللغة بالعبارات كما هو المشهور ويمكن اثبات ان الكلام موضوع لمجموع الالفاظ والمعاني
فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما تكون لاجل كونها حكاية عن الواقع كما في الاخبار او منشأ للطلب
ونحوه كما في الانشاءات وتلك الحكاية وذلك الانشاء انما يوجدان بالذات في المعاني
وبذلك يعلم ان كلامية الالفاظ الموضوعة وتسميتها كلاما وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء
انما يكون بالحقيقة في المعاني لا في الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والانشاء ما لا يحتمل
الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات وكذا اقتضاء الطلب ونحوه انما هي من العوارض
المعاني والالفاظ اذا قيد الطلب بالقيام مثلا بالعربية او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف
بالعبارات وهذا انما هو الباعث لكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة
قلت على التقدير المذكور لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذاته تعالى وقديم الا باعتبار
ان العلم الاجمالي كما اختاره الفاضل [illegible] بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم يرجع ضمنه
اقتضى بالذات لا لقنه الى المعنى الطلب كما ذهب اليه الفاضل [illegible] بقوله ومنهم من قال بانه
راجع الى العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع الى من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وراجع الى العلم فلا يصح
الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان من ذهب الى العلم ان له قسمة وقصد [illegible] الا
المعنى الطلب وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة بقوله والذين يقولون
اه اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتكرون في عرفهم اشارة الى انهم لا يفهمون من الحدوث
والقديم **قوله** فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا اه واعترض عليه انه كيف يتصور
ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بمتحدة الحقيقة حتى يصح ان تكون تلك



الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتب وفيه مرتبة للصور الا ان ثم قال وذلك المعترض لنا فهذا
المقام كلام تحقيق تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فيه عبارة عن قوة تأليف الكلام
وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة **اقول** ان صفة
الكلام القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات وان كلامه هي الكلمات التي هي مؤلفة
له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب منه صادر الى طلب مقتضى ومتبين عن
العلم فان كلام غيره تعالى معلوم لنا وليس كلامه كما ان كلامه غير معلوم لنا وهذا الذي ذكرناه
ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الملّيون [illegible] مثل صاحب
المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجدة او ما يشمل الحروف والاصوات [illegible]
ولا ما هو المشهور من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح
لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه تعالى
ايضا واحدا مشتملا على ما في الكتب والصحف واللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
انتهى **اقول** في رفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى
المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى به
تعالى وما اراد به توقف من الصور العلمية اه على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به اذا راجع الى علمه
القديم ليشمل المذهب في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض
علمت ان كلامه راجع الى الكلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيها علمت انه راجع
الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجه الى طلب
المقدر كما مر اشارة اليه ما قال العلامة الشيخ [illegible] في تغيره انه لا برهان على ان

كل صوت فانه يقوم بجسم والاعلان لكل حرف فانما يقدر عليه اذا جارحة بل لقدرته ذلك الآن مدة
فقط فالكلام القديم كان قديم نطق وسمع وبصر ولا آلة ولا جارحة كما انه ادرك وعلم من غير
قوة وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ارادته كما ينبغي فلا يؤتى الا انفه فان كلامه
كتب وكتابه بصوت وفي كتب بعض وصحة عدلنا ما اتفق على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى
المشترك بين الوجود الذهني والوجود العيني فانه على هذا القول يصح لكن لا يكون الحروف فانما بجسم
واللفظ قوله فالكلام آه انما يصح الخ ان لو حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به
وحكم عليه بالقدم باعتبار انه راجع في العلم القديم ولعل ان مرجع تحقيق صاحب المواقف و
الموزون المذكور والعالم الذي بوجود وما قال ان كلمه تعالى القرآن عبارة كتبه على اللوح
المحفوظ راجع الى العلم وكذا علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي عليه في الوجود بمنزلة نقش الاشياء
وكتبه على لوح الوجود واحد وتنقيح كتاب المغنية ويظهر ان الاتصاف بالتكلم هل
يمكن مع بقاء الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به العلامة حيث قال ومن زعم ان العلم وبيان
المبتدأ الذي منه عز وجل ان تعالى لمتصف بانه متكلم الان الا ان لا يقتضي تقدم الكلام للتكوين
[illegible] والتكوين [illegible] مثبتا [illegible] ان اريد بالتكلم ما ينافي السكوت
والآفة ان القدرة الكلام الى ان [illegible] لم يوجد بعد الكلام والذي لم يتكلم حادث
كالكلام والذي [illegible] وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى في الازل ولذا اريد كون الشيء ذا
كلام تتعلق به قدرة الاقتدار [illegible] ذلك الشيء كان تابعا للكلام الصانع تعالى في الازل
كما قال القوم ان تكون الكلام في الازل كان الصانع تعالى في الازل وان كان كلامه حادثا
كان الاتصاف به حادثا وان اريد به قدرة القادر الكلام الذي طلب على تقدير وجود [illegible]



ارادة الالق لم يكن الصانع تعالى به في الازل منزها لتحقق الكلام كما ان ارادة
اكي الكلام لا يستلزمه والحق ان التكلم الحالي هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام
تحقيق كلام الاشعري ان الكلام القديم الذي هو منزه في الصانع تعالى بالتكلم في الازل
انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في اطلاق الكلام او العلم بالكلام اللفظي
بناء على انه حقيقة فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما
وجب ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة فتحقيق
التحقيقات الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يمكن باعتبار رجوعها الى ان الكلام
القديم هو العلم الاجمالي الذي تحققه بمنزلة تحقق كلا الكل والعلم لا ينكر ذلك الا ان من كلامه
ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيد الاحتياج اليه لحصول كون التكلم
صفة كما يستوي العبارات وبعض [illegible] الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ
ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان بينك الآيتين تدلان على ان القرآن الذي
هو كلام الله تعالى انزل الى العالم العيني فالمندرج في العلم الاجمالي القديم هو القرآن الذي
هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة
فان الاختلاف بينها انما هو في العبارة قلت لا نزاع في هذا بين الاشعري وبين المعتزلة
والمشايخ كالاكثرين ولكن لم يكن النقطع الكلام في البحث المتعلق بالكلام في علم الكلام
اقتصرنا بما مر من تنقيح هذا الكلام في هذا المرام فان علمه عند الملك العلام قوله
في بيان ذات الله تعالى وهو مكتوب آه قد عرفت ان المراد من ذلك القيام الاندراج
في علم الله تعالى المقدم على الايجاد فان قلت يمكن ان يقال المراد بذلك القيام [illegible]

الصور العلمية ابتداء كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى
بأنه يريد ذاته تعالى منه واستكمالاته تعالى به فنقول هذا انما يصح عند من كان القول بزيادة ذاته
ذاته تعالى وصفاته ولم يثبت الكثرة ويمكن ان يقال ان الشيخ لم يقل بالتغاير بين الصفات
الكمالية والا في غيرها فهو قائل بزيادة وفي هذا القبيل قيام الصور العلمية النفسية عند
في ذاته والظاهر ان كلمة الكثرة فيما بذاته القيام فان قيل هذا انما يتم في القول الا
بثبوت ان الكلام النفسي امر واحد بسيط متعلق به كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة
ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب
حمل قول صاحب المواقف على كلامه في العلم الاجمالي **قوله** والجواب الحق ما ذكرناه
اي جواب صاحب المواقف اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي
الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلا من معنى الكلام الذي ادعاهما
المجيب حادث باعتبار الوجود اي ليس قديم باعتبار افراده وعلى الواجب تعالى القديم
فلا وجه للعدول عن المعنى المتبادر المشهور عند الخصم الى غيره **قوله** وذكر كلامه
ما بين دفتي المصحف آه ذكر صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي
المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكون قديما مطلقا ولكن لم يكفره
مع ان الشاويين الذي ذكرناه ولعل شارح المقاصد قال انه يمكن دفع مدعى المعتزلة
لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق لما اشار اليه **قوله** بل هو دال على ما هو
صفة حقيقية قد عرفت ما فيه **قوله** فذلك امر خارج عن طور العقل اقول ذلك انما
يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود اي حدوثا باعتبار الوجود العقلي او العلمي

العقلي او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تعالى بمعنى
التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو عين ذاته تعالى باعتبار ذاته
بحيث تنكشف الاوامر والنواهي وشبههما والقائل الاعتبارات التي ظهرت الذي يتميز
خطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه تعالى وبين المجرد القدسي وهو القاء الواجب
تعالى ما يحكم ويوجد في العلم الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى ما يحكم و
يوجد بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبه تعالى فيه ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم
النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم
المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية
في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني
المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم الحس وبهذا تم تقسيم كلام الله تعالى بمعنى
ما به التكلم **قوله** وهو ان الكذب في كلامه آه وذلك لان الكلام المصدر عندهم
بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني والكلام
بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني **قوله** وهو يستلزم الفعل
القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل ان الكذب
قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان
له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله لموافق للدعي **قوله**
مرجع الصدق والكذب اي هو المعنى اي قول الله الكلام اللفظي والحاكم بالنسبة
اقسام احدها الحاكم بمعنى قصد الله المعنى المقصود وثانيها الحاكم مع قصد

الخ، الذي المقصود منه بيان انتفاء التعلق به بعد الاقتضاء بتعلقه وثانيها ايجاده
مع الانتفاء بعد لوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي هو
الصفة القائمة بالذات الا في الصورة الثانية لانه لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم
النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام
وهذا خلاف ما يقتضيه السيد المحقق **قوله** ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام
اللفظي قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام
اللفظي ولا امرا واحدا بل الذي يكون الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الاجمالي بالكلام
وبمدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الآثار الافعالية النقص في الصفة
اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب المطابقي نقص في الادراك لكن لقائل
ان يقول من مجرد الخ الكلام الكاذب هو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه
عنه فاعلم ذلك **قوله** لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه
لا على ما هو عليه لا يخفى عليك انه في المنع الخ **قوله** لا يمكن الجواب بمثل ما
ذكره في الوجه الاول اقول لا يخفى عليك ان هذا الوجه كالوجه الثاني لا يدفع
اجزاء جواب الشبهة ولا يندفع عنهما الا بما ذكرناه وتفصيل اجزائه في هذا الوجه ان
في كذب الكلام اللفظي انما يخفى بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم
كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون قبيحا لما ذكر في الخ **قوله** حدوث صفة اللفظي
اما اقول لو لم يمكن صدق كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون
الكذب فلمن جوز كذب الكلام النفسي ما زعمه الشبهة مستلزم لتجويز كذب الكلام

**قوله** فلا بد ان يكون ثم هذا الجواب انما يرفع في الدليل الكلام النفسي وهو باطل لما تقرر
بمعنى هو البقاء **قوله** في البقاء والقدم امر زائد على ذات الواجب تعالى بانضمام
ذاته فقيامه بذاته تعالى كقيام الامور الاعتبارية بالذات ليس بشيء عنه فرادى بها
الذات ليست الا النعت لا الى الوجود ولا الى ذي ... على الوجود لا الاعتبار لا يتم على ...
على الوجود بناء على ان معناه الموجودية على نعت الاستمرار في ... وفي الزائد نفي
الزيادة على الذات كان مراده نفي الزيادة في ذات الواجب تعالى ... بمعنى ...
لانه انضمام امر البقاء ... ولذا ... نفي الزيادة على الوجود الاتفاقي كلي مراده نفي الزيادة
بالذات بناء على ما ... لا يخفى عليك ان الاخير كالاول ... قوله نفي الزيادة عطف على قوله ...
**قوله** وليس البقاء عبارة عن الوجود بل زائد عليه ... لكن البقاء صفة للوجود بناء
على انه عبارة عن استمراره **قوله** ونقض بالحدوث ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود
بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم **قوله** وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة لا
خفاء عليك ان ... تبيين الزيادة المنفية الزائدة على الذات مطلقا ... في طرف
الذي هو الى ... الحجة عليه لان الدلائل المذكورة لا تدل عليه بل انما يدل على عدم ما ...
وان الدليل الاول لا يكفي موافق لما ذكره ... الوجود ... على نفي الزيادة على
الذات فوجب حمل الكلام على المراد نفي الزيادة ... والا لزم ترك الدليل الاول انما
يكفي على سبيل التبعية لا على ... الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المصنف
ليس الا في عدم زيادة البقاء الذي ... البقاء وكلام الشارح ... وذكر ولا دلالة له
هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم ... فلا يكفي الخ موافق للمتن ولعله لا خلاف

لكن الدلائل الدالة على عدم زيادة البقاء بعينها دالة على عدم زيادة السرمدية اجراء يا في
عدم زيادة البقاء موافق للقوم ليعلم منه جريانها في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص
انما اختار المص السرمدية في التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزمان
لاثبات البقاء وعدم زيادته قوله احدها ان المعقول منه استمرار الوجود اه هذا الدليل
لو تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المقصود لانه لما كان الوجود
عين الذات الواجب الوجود تعالى ولم يكن السرمدية والبقاء زائدا على الوجود لم يكن زائدين
على الذات لانا نقول البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعي فهو مغاير للذات فباعتبار الدليل
الاول الذي ذكره انه يكون كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكن زائدين على الحقيقي الذي
الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات في النفس نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة على
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الدليل في القسم والتركيب يعني وجوب الوجود الذي هو نكرا الوجود وحقيقة
الوجود الصرف التي قد ثبت انها واحدة التي هي بداهة حدسية تدل على نفي التركيب في
الوجوب ان لا يمكن تعدد الواجب لذاته لان حقيقة محض الوجود من حيث هو موجود بل
حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما بحسب المراد الا ان يقتضي التعدد وانما ان يقتضي
الوحدة وعلى الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو لا يتحقق البتة ضرورة ان لا اقتضاء
احدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا والثاني لا خفاء في ان ذلك
الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اقتضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة
وجوب الوجود يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وهو المط والقول الذي يكون حقيقة وجوب الوجود
مقتضيا لان يكون عين الذات الوجود المتعين ويكون شرط التحقق فيه وعلى التقديرين
او يقتضي ان يكون التعين شرطا



التعدد من لا يتحقق بدونه وذلك المتعين كان او لغيره وهو خارج في كيفيته وذلك الغير ممكن لا محالة
وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود
فحقيقته تقتضي الوحدة ونفي التركيب والشريك حقيقة وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب
ان يكون لذاته وكونه موجودا ولا يتصور في خصوصيته الا الواحد التعدد لتساوي مراتب
الاعداد فوق الواحد وواجب الوجود موجود واحد لا شريك في خصوصيته اعني الوجود ووجوب
الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك والا لزم الخلف في الوجود من حيث هو موجود
لا يتوهم كثرته وتعدده بل صرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يمكن فرض ثاني من حيث هو موجود هو
المط اذ لا يعني بوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بغير الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في
الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة والصرف حقيقة الوجود
المحض لا يمكن ان يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيره مدخل في ذلك الا او غير محض
الوجود ويحتاج في التحقق الى الوجود بنحو اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود واذا
كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد وكان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو
المط وبالجملة جميع براهين التوحيد وحدة الواجب موقوف على ان حقيقة الوجود ان الوجود
المطلق الذي هو باعتبار تحقق الموجودات وهو الذي نعبر عنه بوجوب الوجود ونثبت الوحدة
بداهة حدسية وهذا اظهر من الشمس عند من ان الوجود المطلق الذي باعتباره يكون الموجودات
متحققة هو شمس سماء العقول والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية الظهور وظهور
كل شيء وادراكه بل في ادراك ولكنه جدا يحتجب بالحقيقة عند من له وجدان صحيح وقد
مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذي بدايتها ما اتى

الشياطين ولم يرجع الا البراهين المشهورة في الكتب فنقول التركيبان المذكوران في الشرح احدهما
انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس المهية الواجبة او
معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لكن ع احتياج العدد المشترك بينهما
الواجب في التعين الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم
يتعين لم يوجد انتهى **اقول** المراد بالمهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تأكد
الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب للزوم العقد ولان
اي ربع والف قد مر التنبيهات في ان الوجود الانتزاعي واحد والغرض منه التنبيه على ان الوجود
الحقيقي واحد على ما مر تفصيله واي بيت ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة الواجب
لا يكون الا في الاقسام الاربع المذكورة التي زالتعين فيها بالبديهة وان الاثم البابية متنزه للبط فافهم
ما اورده الشارح تابع لما في رسالة الشياطين بقوله هذا انما يتم [illegible] المفهوم عا هو عدم التعدد
صدق فان قوله المهية الواجبة اريد بها في اول تنقيح الترديد مفهومها وفي الآخر ما تقدمت
هي عليه ليستقيم فان قوله ان كان نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب الله ما صدق
هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان توجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا
محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب وذات
الواجب بلا محذور انتهى **اقول** ذلك الانزاع لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه عين
حقيقة الواجب وذاته انما هو عين الوجود الحقيقي الذي لا تعدد فيه بالوجه الممكن بديهي وقد مر ان
الحكم بكونه واحدا بديهي متى تجرد عن تعدد بملاحظة الموجودات وتأكد باعتبار وملاحظة
علاحظة الموجودات



وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي فعلى هذا القول مراد المستدل بدليله في قوله المهية الواجبة
الوجود الحقيقي الذي مر اثبات الوحدة والكونه عين حقيقة الواجب وهو لا يكون الا في الاقسام
الاربعة التي زالتعين لا بالبديهة والثلثة الباقية متنزه للبط واما في الثاني [illegible]
في قوله لا يتوهم الانفصال بين ذات الواجب ومفهومه لان القول فيه يكون شق [illegible]
لكن في الجواب فلا يكفي حاله لانه اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقة واجب
لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور الانفصال الا بين الذات ومفهوم الواجب المراد وهو الوجود
الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما يتصور القسم الآخر اذا اريد بالواجب مفهوم الوجوب
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقد وتأييده انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان
لكل منهما تعين ضرورة وحينئذ اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل
جاز الانفكاك لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل ما هو موجود متعين او جواز
التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين
بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين ح لازم غير متخلف
فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه
في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى **اقول** خلاصة هذا الدليل
انه على تقدير تعدد الواجب لا ان يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي
هو الوجود المتاكد الذي يكون الواجب به موجودا والتعين الذي تتخصص به
والوجوب م

الواجب الواحد لزم اولا وعلى الثاني ايضا بناء على ان الوجود المتأكد والتعين فيلزم جواز تحقق

التعين بدون وجوب الوجود وهذا يستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم امتناع الثاني المذكور ثم

بطلانها يستلزم للمط او بعضهم ثم فاندفع عنه ما اورده الشارح بقوله **اقول** قوله الزم تقدم الوجوب

على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا

خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق ان الوجود من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف

تغاير الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب الوجود انتهى **اقول** ذلك الا

مندفع لانه قد عرفت لان المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي تحقق الواجب

ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما سبق فاندفع المنع الاول وكذا

المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات اذ هذا الوجود الحقيقي تحقق

الانواع فلزم تقدم وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا

يندفع عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله وايضا قوله ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان

اراد بالتعين الواحد المعين التعين لكنا نمنع انه لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله انه جاز انفكاكهما

لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد احد التعين لا على

التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد

الواجب ثم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا ثم لكن لزوم احد التعينات لا على التعيين لا

ينافي التعدد انتهى **اقول** ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق الاول وهو انه يراد بالتعين الواحد

المعين من التعين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز الانفكاك

كل منهما عن الآخر فاذا انفك التعين عنه بطلا وذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم يشتبه



يشتبه باللازم عنده الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم

كاف فيه ثم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات ما ليته جواز الوجوب

بدون التعين المتعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين بل يكفي اثبات

ما ليته ذلك الجواز بان يقال لما جاز تحقق الوجوب بدون التعين المتعين فلا بد من علة لتحقق

لزم اما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين المتعين فيلزم المحذور المذكور واما ان يكون

تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان الواجب فعلى هذا التقرير يكفي اعتبار محل اللزوم

التلازم في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء في توجه نظر الايراد الذي اورده الشارح على الدليل

الاول على هذا الدليل ودفعه ما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود المنزه

عن الماهية وان الحكم حقيقة محض الوجود بديهي حدسي تندفع الشبهات عليه وتبطل الامور

العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا كان لنفسه لشيء وبوجود

له فاما ان يعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه بنفسه لهذا الشيء فلا يوجد لغيره

واما ان يكون كونه بنفسه لهذا الشيء المعين معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال

فيه وبعبارة اخرى نقول الكون الواحد واجب الوجود وكونه هو الا ان يكون واحدا لكن

لكن ما هو الواجب الوجود فهو هذا الاحد بعينه ولا يكون غيره واجب وان كان كونه واجب

الوجود غير كونه هو بعينه فمتى رتبة واجب هو بعينه الا ان يكون امر الذاته في سببه

هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب الوجود فيكون

كل ما هو واجب الوجود المعين بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان لسبب ووجب

عن الذات من حيث هو واجب الوجود فليكون واجب الوجود هذا بعينه سبب فيكون هذا

كان بين الوجوب والتعين لزوم ما صدق عليه ليستقيم الكلام اذ لعارية في الاول ما صدق هو عليه

ممكن معلول وقد عرفت فرد الواجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد
بقوله فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي منها تركيب يكون هناك
ماهية ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى
وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انسانا يكون انسانا غير واجب الوجود
ثم لا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة اولا وقع ان لا يكون لهذا
المعنى حقيقة وهو مبدأ المعنى حقيقة بل هو ما كان الحقيقة وتلخيص وان كانت له حقيقة فهي غير
تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب في الوجود يجب ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب
بدونها فيكون الواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس هو مبدأ الوجود لان له سببا
يجب هف فان الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب
الوجود بالذات متحقق من حيث هو واجب الوجود بنفسه ان لا يكون تلك الماهية عارضة
لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه اذ كان يمكن لواجب الوجود المشار اليه بالعقل في
ذاته تحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية فاذن ليست تلك الماهية ماهية
لشيء واحد مشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء اخر لا تتحقق وقد عرفت ماهية
لذلك الشيء هف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية ومنها ان
الانية والوجود لو صار كالماهية فلا يخلو اما ان يعرض لذاتها او لشيء آخر وهو محال ان يكون
لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها
وهذا ما قلنا ان كان ما له ماهية غير الانية معلول وذلك لا يتحقق الا بالانية
والوجود لا يقوم من الماهية التي هي غير حقيقة الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم



لا تتبعها من اللوازم ولا يخلو اما ان يلحق بلزوم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها
لسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولا يتبع موجود الا موجودا فان كانت
الانية تتبع الماهية ويلزمها بنفسها فيكون الانية قد تثبت في وجودها وجودا فكان
متبوعة موجودا بالذات قبل فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان يكون
الوجود لها عن علته وكل ذي ماهية هو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات
وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج فالاول لا
ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر
الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة يوجد به تعالى ثم ان البراهين
التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما حصله ان الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو
ذاته ومعناه اما مقصور عليه لذات ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة الواجب الوجود
لا من نفسها بل هذا المعين امتنع ان يكون تلك الحقيقة لغير هذا المعين فلا يمكن ان
يوجد لغيره والا كان تحقق هذه الحقيقة لهذا المعين لا عن ذاتها بل عن غيرها
فيكون وجوده اي ليس مستغنيا عن غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة الوجوب
الوجود الواحد فقط وكيف يكون الماهية المجردة لنا اثنين وانما يكون اثنين اما
لسبب المعنى او لسبب حامل المعنى او لسبب الوضع والمكان او لسبب الوقت والزمان وبالجملة
لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن
له وكل ما ليس وجوده الا وجوده ولا يتعلق بسبب فوجوده غير متعلق بما
يحمله فان ذلك لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم ان فيه وبالجملة

الفصول ما يجري بها لا يتعلق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل انها كانت علة
ليقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوانية وان لم يخالطه الحيوان
وحقيقته بل ان يكون موجودا متعينا واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود
وكان الفصل لا يحتاج اليه فان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل
في ماهيته ما هو كالجنس واي ان يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا الظاهر فتبين
ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له فان ههنا ... به فالموجود
الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم
قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يحصل بالفصل او العرض والفصل والعرض
لا يفيد ان ماهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس اما بالفعل والوضع
لا يفيد ماهية النوع بل يفيد قوام وجوده وحيث ههنا الجنس او النوع الوجود فرض
دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد ماهية الجنس والعرض يفيد
ماهية النوع فالوجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او ماهية نوعية
وعرض شخصي فالفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون
ما لا علة له معلولا فتبين منه ان الوجود الذي لا سبب له والموجود الذي
ماهيته انيته لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شركة لواجب الوجود بالذات
وفي الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة ولا مورد
ما مر على وجه مختصر وبيانه ان كان الواجب الوجود يتقوم لذاته
ولا بد واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون مشتملا لكنه لم يصح ان

46

ان لم يصح ان يكون غيرا فلا يكون واجب الوجود الا واحدا ان كان بسبب
ما لما كان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود لغيره تمت
هذه الحاشية بعون
الملك الوهاب
بكرم
سنة ١٢١٤
قد وقع الفراغ من تسويد هذه الحاشية من متعلقات الالهيات التجريد
من مصنفات افضل المتقدمين وافضل المتأخرين المحتاج الى ربه الغني محمد بن
احمد الحنفي شيخ يوسف ابن احمد الاشرفي وفقه الله تعالى في يوم الجمعة
في اواخر شهر ربيع الآخر في سنة الف
ومائتين واربعة عشر من الهجرة النبوية

المصطفوية نفعنا
الملك الوهاب
الله ... 
...
الخاتمة

قوله وانى قال الخ لانه لو قال فاطر العقول لايتوهم ان اى دالعقول مثل اى دالممكنات بان توجد
الذات ويوجد معه صفات زائدة فعينه بذوات العقول لئلا يتوهم للكلام يتوهم ذلك وح اما ان
لا يكون لها صفات زائدة او يكون صفات لكن معلول غير الواجب تعالى والثانى باطل لانه
مثبت عندهم ان لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى فتعين الاول فتحقق انها لا يكون لها صفات
زائدة عليها فظهر وجه التوهم وح قوله وصفات كالواجب اما فيه للنفى ومعناه انه لئلا يتوهم
كما لا يتوهم فى الواجب تعالى وح قوله وصفات الواجب فى دفع دخل مقدر كانه يقول قائل انه يتوهم
فى الواجب تعالى ذلك فيجيب بانه لا يتوهم ذلك لانه عين الذات عند الحكماء والمعتزلة وهما بعينه
بكلامهما واما ان يكون قوله كالواجب فيه المنفى وح معناه لئلا يتوهم كما يتوهم فى الواجب تعالى وح
قوله وصفات الواجب فى دفع دخل كانه يقول قائل كيف توهم فانهم يقولون بعينيتها فيجيب ان
بان الحكماء والمعتزلة يقولون بعينيتها لا الاشاعرة مبرزآكر فيقا سلمه الله تعالى ميرزا رفيع

[illegible] قال فى الطاب له صفات الواجب زائدة [illegible] العقول زائدة [illegible] صفات العقول [illegible] الواجب [illegible] زيادة صفات العقول [illegible]